

**Año 12,**

**Núm. 37**

**2007**

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutoppraxis.html>

## **Presentación**

Álvaro B. Márquez-Fernández

***En homenaje a Arturo Andrés Roig: artesano de las ideas en su día a día, orfebre de la palabra en su libertad.***

*Desde el punto de vista de la teoría del Estado en Gramsci, es a través del “partido político” que cualquier sociedad logra su estructura organizacional (clases sociales) e institucional (poderes políticos). Es decir, el “partido”, sirve de brújula porque es a través de él que las fuerzas sociales logran la cohesión necesaria para imponer el orden hegemónico. Sin embargo, el concepto que Gramsci deriva de su lectura de Maquiavelo, considera que el “partido político”, entendido como representante del “intelectual colectivo”, es el nuevo Príncipe de la acción política revolucionaria que busca la transformación del Estado a través de otro sistema político, donde el ejercicio de la democracia se asiente en los principios socialistas de la participación y la convivencia.*

*El trabajo que nos presenta Carlos Nelson Coutinho, “Partito, attualità e universalità di Gramsci”, destaca con mucha claridad, siguiendo la lectura que le ofrecen los **Quaderni dal Carcere**, la importancia que le asigna Gramsci al “partido”, al “socialismo” y a la “democracia”, para finalmente resaltar la actualidad de este pensador a nivel mundial, y, particularmente, la influencia que tuvo y continúa teniendo en el desarrollo del pensamiento político latinoamericano.*

*La dirección política del Estado no puede darse sin contar con el activismo de un pueblo que debe ser organizado para cumplir su rol en la construcción de la nueva hegemonía. El partido no se agota en cumplir una función “corporativa y egoísta-pasional”, que convierta a sus miembros en funcionarios del gobierno; por el contrario, el partido cumple un rol educativo en el desarrollo de una conciencia social capaz de universalizar y fundar una voluntad colectiva nacional y popular con capacidad para construir un nuevo “bloque social”, siempre revolucionario y comprometido con la libertad y el desarrollo de nuevas formas de cultura política.*

*El intelectual orgánico, va a jugar un rol decisivo en la conformación de este modelo de “partido”, pues, a su vez, éste es medio y fin para gestar y desarrollar la “sociedad regulada” como escenario que abre la posibilidad para un orden político socialista. Gramsci se distancia de la tradición leninista del partido (“estatolatría”), con este otro concepto más plural del “partido político”, pues considera que la cohesión orgánica y la unidad política del Estado, debe responder a la fuerza de socialización que propicie el partido entre todas las otras clases.*

*El socialismo y la democracia radical, serán los principales objetivos y logros que se plantea la nueva hegemonía, a través del partido como “intelectual colectivo”. El primero no es una ampliación del Estado, es el autogobierno de los ciudadanos, a través de los consensos que se disputan en el espacio público; el segundo, es el plexo de relaciones autónomas e individuales, grupales, que se reconocen en el principio de voluntad general colectiva (Rousseau), y el desarrollo de la sociedad civil, “regulada” o “Estado ético” (Hegel). La fuerza de cohesión de la democracia se realiza en un despliegue de las fuerzas*

*intersubjetivas de los ciudadanos para realizar su voluntad popular a través de libertades políticas que influyen objetivamente en la transformación del Estado.*

*Una vez más vemos confirmadas las relaciones epistémicas entre la fenomenología y la hermenéutica filosófica. Al parecer, los estudios y las investigaciones en las ciencias sociales y las ciencias de la cultura, están en una constante aproximación al status ontológico y discursivo de sus ejes temáticos. Entre esos ejes, tenemos, el universo lingüístico que sirve de asiento a la significación cultural del pensamiento; también, la comprensión sobre el sentido del que está dotada la realidad a través de un sujeto que la vuelve historia.*

*Por su parte, la fenomenología nos abre el campo existencial donde la realidad se desenvuelve como correlato de un sujeto que la percibe y la hace a través de la “époje”, idea y concepto, desde un momento de la conciencia (intencional) que inicialmente es empírico y al final se vuelve trascendente. A su vez, la hermenéutica se interesa por hacer emergentes los niveles de comprensión que componen la estructura del lenguaje a partir de un sujeto-lector que debe reportar su situación cultural e histórica. El ser es sujeto por la palabra y la existencia, de éstas adquiere su condición material de vida: un mundo (de vida), que debe analizar como un fenómeno de la realidad y comprender como un lenguaje en su cultura.*

**Graciela Maturo**, en su artículo **“Fenomenología y Hermenéutica: Desde la transmodernidad latinoamericana”**, se vale muy bien de la fenomenología (Husserl, Heidegger) y la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur), para analizar la obra **“El pensamiento indígena y popular en América Latina”** de Rodolfo Kusch”, con el expreso propósito de darnos los postulados de una fenomenología y hermenéutica con los cuales profundizar en las raíces de la cultura americana. El proyecto fenomenológico abre el ser interiorizado del indígena a través de su lenguaje y sus símbolos, en su relación con el estar en el mundo, en presencia de un ser original que arranca desde su horizonte vital del existir. No puede reconocerse en su autonomía, al estar objetivado por el conocimiento científico, empírico y formal de las ciencias positivas, puesto que para el indígena es inexistente la dualidad sujeto-objeto que postula la racionalidad europea moderna. Se trata de entender al hombre en su dimensión humanizante, donde el hombre se recrea como un sujeto autor o lector por medio de la filosofía, la poesía y la literatura.

*La historia y el destino de América se traza en sus textos, su voz se escucha en el eco de cada palabra milenaria y tribal, en la espacialidad y temporalidad donde el acontecer de cada persona e individuo guarda y reproduce las biografías diarias en sus rituales y tradiciones. Se trata de la descolonización de un sujeto histórico que tiene que ser liberado a partir de la revelación que portan sus mitos y leyendas, para superar el logocentrismo que ha interferido el movimiento existencial a través del cual el sujeto porta y dota de sentido a sus representaciones y a los imaginarios más antiguos de su ancestral cultura. A través de la literatura, la hermenéutica histórica y la fenomenología existencial, recuperan al otro para ese diálogo intersubjetivo e intercultural que pretende reconciliar, entre el viejo mundo y el nuevo mundo, los complementos de ambos, sin subyugar o dominar, reducir o excluir los valores universales de cada cultura.*

*No es posible considerar el mundo fuera del devenir de las diversas fuerzas y prácticas sociales que lo constituyen históricamente. Pensar y actuar en un mundo donde sus “leyes” son el resultado homogéneo y uniforme de una superposición de planos sociales que se producen por la acción humana. Es considerar el mundo como una “serie de he-*

chos” donde cada plano o parte que lo constituye, responde a una constante invariable que lo determina; y no a ese proceso orgánico dentro del cual los momentos de acción entre individuo y estructura social, entre colectivo y totalidad histórica, se rearticulan constantemente para abrir de modo permanente las relaciones entre la totalidad de las partes y cada parte de esa totalidad. No se puede tan fácilmente prescindir del juego dialéctico que las re-une en una continua transformación.

Considerar que se puede estudiar la sociedad sin el contexto de la totalidad histórica que la figura, es descomponer, fragmentar, diseminar, las realidades que componen el sentido del ser social y proponer un acercamiento aleatorio y furtivo de la comprensión de una “realidad” que puede ser considerada en sí misma y a priori su relación con la totalidad.

Algunas de las propuestas de las actuales investigaciones que se han desarrollado desde el punto de vista de la crítica a la concepción dialéctica de la totalidad propuesta por el marxismo, y que han tomado el nombre de “Estudios culturales”, es el tema de análisis que nos propone **Mariano Salomone** en su artículo, **“Estudios culturales o crítica de la cultura: notas sobre la dialéctica y el punto de vista de la totalidad”**, donde nos da la oportunidad de leer una interesante crítica a estos estudios retomando para ello las ideas que algunos de los pensadores marxistas (Lukács, Kosisk, Grüner, entre otros), han desarrollado de los conceptos de totalidad y dialéctica.

El autor nos marca una breve cartografía de los puntos débiles que presentan los Estudios culturales, sobre todo las posturas afines con el posestructuralismo y la posmodernidad, donde encontramos teóricos latinoamericanos que asumen la explicación de la globalización que propicia el neoliberalismo en términos de una filosofía y política multicultural donde predomina el particularismo sobre el universalismo. Esto genera un ángulo de análisis diametralmente opuesto a la teoría marxista, donde ahora la teoría social y los desarrollos históricos se generan por unas resultantes que son causadas por el desarrollo de las culturas híbridas al desaparecer del panorama un paradigma rector o de “metarrelato”, al que se debía acudir para “interpretar” el devenir histórico-social y político-económico del mundo.

No rechaza Salomone los aportes “regionales” que pudieran ofrecer a las ciencias sociales los Estudios culturales, pues de alguna manera la construcción epistémica de sus teorías pueden servir de discusión para entender otros aspectos de la evolución de la sociedad capitalista (fetichismo y estetización de la política, reducción de la economía a la cultura, los procesos mediáticos de la comunicación, el control simbólico de la opinión pública, etc), pero no se puede “dejar por fuera” de la totalidad del modo de producción capitalista, las relaciones infra y supra sistémicas que se ponen en movimiento para que el sistema funcione progresivamente hacia una racionalidad monolítica y omnipresente, siempre en constante lucha por la cancelación del pensamiento dialéctico marxista.

Las condiciones para vivir una vida humana como “personas” en las sociedades occidentales altamente individualistas y, por consiguiente, “des-personalizadas”, no están debidamente garantizadas, a menos que los Estados modernos legislen con auténticas prácticas democráticas a partir de derechos humanos que sirvan de efectiva tutela al desarrollo “íntimo” de cada persona.

Frente al absolutismo del racionalismo político y economicista del capitalismo depredador del sentido vitalista de la vida humana y de la physis que le sirve de orden reproductivo, las posiciones contrarias que defienden la razón sensible o poética –ductora de

otra condición humana que haría posible la vida feliz y libre, más allá de la tragedia griega o el rechazo del cristianismo a la finitud de la vida— el artículo de **Arlindo Ferreira Gonçalves Jr**, “*A pessoa humana como protagonista da “História Ética” na filosofia de Maria Zambrano*”, nos da una alternativa para creer en otro mundo posible donde el status de la “persona” como ser vivo, autónomo, libre, espontáneo, afectivo, capaz de cumplir los roles políticos en un Estado social que no lo aliene. Por el contrario, a la luz de la filosofía ortegiana la lúcida poetisa y filósofa María Zambrano, considera que el desarrollo político de la persona sólo sería posible a través de un desarrollo ético y existencial. Sin embargo, el desarrollo de la cultura occidental se distancia de ese proyecto de vida que debiera servir de guía a todas las personas, ya que la sociedad se ha convertido en un espacio represor de las vida humana donde las personas han sido convertidas en “masa”. En la sociedad moderna la democracia es demagogia, que anula a la persona en el anonimato de la masa y les impide alcanzar la autoreflexión necesaria para lograr su emancipación y estar dispuesta a aceptar el futuro imprevisible. El desafío por construir una historia más humana, continúa vigente para Zambrano, que considera que el destino futuro de la humanidad está en la responsabilidad de hacernos desde la libertad con los otros, hacia una vida más compartida.

La destrucción del habitat terrestre es una realidad cada vez más palpable. Los constantes desequilibrios que sufre el delicado ecosistema de vida del reino vegetal y animal, a consecuencia de los excesos de la producción capitalista están causando un impacto ambiental de consecuencias irreversibles. Los múltiples tipos de contaminación, desde las energéticas hasta las biológicas, la deforestación, el efecto invernadero, han sobrepasado los límites de autodefensa de la mayoría de la vida orgánica del planeta, incluyendo, por supuesto, la vida humana. Los indicadores de esta crisis ecológica han marcado todos las “luces rojas” para alertarnos; no obstante, todavía la “conciencia planetaria” acerca de esta crisis que tanto reclaman los científicos y filósofos para salvar al planeta, no ha hecho acto de presencia.

Sobre esta aterradora realidad nos alerta el ensayo de **Constança Marcondes Cesar** y **José Trasferetti**, “*Ethics and Environment*”, al reseñar una cantidad de datos estadísticos e informes económicos, extraídos de las principales industrias internacionales de la producción masiva, y de aquellas donde se desarrollan tecnologías de vanguardias. Voces como la de Hans Jonas abogan por un principio ético de responsabilidad, que responda al caos que la racionalidad técnica ha generado por medio de la sobreproducción para satisfacer el hedonismo consumista de la sociedad de mercado.

El nuevo imperativo ético kantiano, puede afirmarse de la siguiente manera, según Jonas: “Act in such a way that you action effects are not destroyers for the future possibility of such life”; o también, “Don’t jeopardize the conditions for the indefinite survival of the mankind on the earth”; más este otro: “Include in your current choise the future integrity of mankind like a secondary objetc of your wish”. La solicitud que formula Jonas implica por otra parte, el desarrollo de un comportamiento ciudadano que a nivel mundial profese una actitud cuidadosa de protección del mundo, como estancia de la vida (Heidegger), un “progreso con precaución”, una mirada crítica a las utopías de la sociedad tecnológica y sus progresos técnicos y científicos. El principio de responsabilidad está asociado a la esperanza como el momento de expectativa que le permite al hombre ver más allá de las incertidumbres de una época, descubrir que el mundo está en una directa relación ontológica con el ser humano y que del cuidado de ambos, depende la trascendencia de uno y otro.

En América Latina, la utopía ha sido una constante cultural pensada por el imaginario europeo y sentida por el imaginario independentista desde la colonización. Se ha visto más como un “querer hacer” la realidad desde la abstracción de las ideas universales de un romanticismo político que mira por el cristal de la pureza de la justicia, y considera que las inevitables contradicciones del hombre en sociedad pueden ser neutralizadas y/o canceladas. Esa aspiración a lo trascendente o suprahistórico que proyecta el sentido ideal de la acción utópica, es la que alienta a ciertos individuos o colectivos a comprometer sus vidas con la conquista de un imaginario de absolutas libertades e igualdades. Pero la utopía y los proyectos políticos que le sirven de estandarte en la América Latina, convierten a la utopía en parte de una concepción donde la utopía juega un rol revolucionario en la conquista del poder. Es más, no es posible “pensar” la auténtica revolución sin utopías.

Precisamente, es en esa relación entre utopía y poder político, donde el artículo de **María Ramírez Ribes, “Fernando Aínsa: la seducción por la utopía revolucionaria en América Latina”**, puntualiza algunas de las ideas que desarrolla Aínsa sobre este tema en varios de sus libros, cuando señala que para este autor la utopía es un complemento imprescindible de la acción política—nos habla de la “utopización de la democracia”—, aunque a su juicio ya consumado el acto del poder, la utopía se convierte en aire de los cielos de la ideología. Las razones las coloca sobre el tapete al referirse a los procesos revolucionarios de Cuba y de Venezuela, considerándolas distópicas y, en consecuencia, contrarias al proyecto utópico de un “deber ser ideal” debido a que en la práctica lo que se realiza es un dominio del deber ser según patrones ideológicos.

**Carolina E. López** en su artículo, “**Historia y Utopía: relaciones vinculantes desde la perspectiva de Agnes Heller**”, nos propone un análisis de la concepción que tiene Heller de la utopía, en cuanto un movimiento de la historia humana hacia el cambio, el futuro y el progreso. En su lectura de la obra de Heller despeja cualquier duda sobre la irrealización de la utopía, sin entrar en contradicción con la clásica definición que ella apunta a lo que “no tiene lugar”.

¿Por qué? Porque la utopía es entendida acá como una construcción humana de la realidad histórica, como un proyecto del futuro que gira sobre todo presente con suficiente fuerza para dinamizar cambios en la sociedad sin llegar a prejuzgar acerca de la predictibilidad y las subyacencias de esos cambios. Diría Heller, precisamente, porque “Nuestro pasado es el futuro de otros, y nuestro presente es el pasado de otros. Somos los otros...” El progreso como acción teleológica de quienes forman parte del conjunto social, está signado por ese “avanzar hacia delante” que implica recrear la historia que se vive y se hace pasado porque siempre existe la posibilidad de convertir al pensamiento utópico en una guía de las prácticas humanas. Es decir, que el horizonte de lo posible se mantiene abierto dentro de las circunstancias de cualquier acción que lo intencione. El otro plano de la realidad que puede quedar expuesto por la utopía es el del cambio, si entendemos que las utopías responden a deseos y propósitos, voluntades e intereses humanos; aunque en su efecto, éstas no puedan satisfacer por completo las diversas expectativas creadas. Siempre deben ser entendidas como un ideal que “debería ser”.

Para cerrar esta Presentación, no podríamos encontrar más sugestiva la coloquial, clara y nítida, conversación que sostuvo **Sergio Cecchetto** con Holloway, y que recoge bajo el título, “**Trabajo abstracto y trabajo concreto: una entrevista con John Holloway**”. Se pasea el entrevistado por una breve panorámica, pero en detalle, de lo que es en la teoría económica del marxismo la relación entre el “trabajo abstracto” y el “trabajo

concreto”, que se genera en la producción capitalista y a la que pertenecen los trabajadores en su condición de asalariados.

La novedad de su planteamiento está en el hecho de revisar y reconceptualizar ambas categorías, desde el punto de vista de la relación productiva y el hecho político que la genera pero también de su manejo ideológico (incluso dentro del marxismo). Así, considera Holloway que el problema no está centralizado en discutir la relación entre “capital y trabajo”, sino en explicar en qué condiciones el capital produce el “trabajo abstracto”. Se trata pues, de indagar en profundidad, tal cual lo hizo Marx, “que esa organización del “hacer” como trabajo abstracto crea un mundo en el cual predominan las relaciones sociales bajo la forma de “cosas”.

Este es el quid con el que Holloway asume su principal crítica, pues se trata de “emancipar el “hacer” humano del trabajo alienado”, lo que a su vez podría producir un significativo impacto en la forma de llevar a cabo las “luchas de clases” por parte del proletariado. La lucha se centra, entonces, por “un “hacer” diferente, por la dignidad, en contra del trabajo abstracto, en contra del trabajo asalariado”. Se supone, que al liberar al trabajador de un “hacer” que es el resultado de un proceso alienado por el trabajo abstracto (que produce el capital); solo entonces, se puede considerar al trabajador liberado de la sociedad que lo explota y en condiciones de recrear otras condiciones de vida social (otro tipo de “hacer”).

En la colaboración de cada autor, encontramos que son amplios los temas, complejas sus relaciones, innegable su actualidad, en una época donde la característica principal del desarrollo histórico es, por un lado, el escepticismo a cualquier tipo de credo positivista; y por el otro, la confirmación que la esperanza de la humanidad continúa dependiendo de la conciencia de ser del hombre.





## **Partito, attualità e universalità di Gramsci**

### **Party, Actuality and Universality in Gramsci**

**Carlos Nelson COUTINHO**

*Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.*

#### **RESUMEN**

El pensamiento político de Antonio Gramsci no ha perdido pertinencia y validez en su interpretación y crítica del Estado moderno capitalista. Son varios sus aportes teóricos y prácticos, pero interesa destacar en este trabajo su interesante concepción del partido político como un “moderno Príncipe”, como un “intelectual” grupal, social y “colectivo”, que está al servicio de la construcción de una conciencia social liberadora de la voluntad popular. También, lo que para él representaba el “socialismo” como proyecto de una sociedad regulada que se construye progresivamente entre todos los ciudadanos y la “democracia radical”, que la entiende como una acción ético-política que genera una nueva hegemonía social (de lo público sobre lo privado) más consensual y menos coercitiva.

**Palabras clave:** Gramsci, partido, democracia, socialismo.

#### **ABSTRACT**

The political thought of Antonio Gramsci has not lost relevance and validity in its interpretation and criticism of the modern capitalist State. His theoretical and practical contributions are many, but this work intends to highlight his interesting concept of the political party as a “modern Prince,” as a group, social and collective “intellectual” at the service of constructing a liberating social conscience of popular will. This study also presents what “socialism” represented for Gramsci, the project of a regulated society that is built progressively among all its citizens, and “radical democracy,” which he understands as an ethical-political action that generates a new social hegemony (of the public over the private) that is more consensual and less coercive.

**Key words:** Gramsci, party, democracy, socialism.



## IL PARTITO COME “INTELLETTUALE COLLETTIVO”

La teoria del partito politico della classe operaia fu uno dei punti essenziali dell'apprendistato di Gramsci nel periodo precedente al carcere – occupa ugualmente una posizione di rilievo nei *Quaderni*. Gramsci intendeva dedicargli uno studio specifico che – ispirandosi al *Principe* di Machiavelli – avrebbe dovuto delineare le caratteristiche distintive del partito rivoluzionario moderno, del partito comunista, che Gramsci chiama «il moderno principe». La prima novità, rispetto alla ricerca di Machiavelli, è che il nuovo “principe” – ossia l'agente della volontà collettiva trasformatrice – non può più essere incarnato da un individuo. Dice Gramsci: «Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo, un elemento di società complesso [...] Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali»<sup>1</sup>. Gramsci dunque non deve “inventare” questo organismo, ma lo trova già dato tra gli elementi che formano la moderna società civile.

Il rapporto di dipendenza tra le formulazioni gramsciane del “moderno Principe” e la teoria del partito di Lenin è abbastanza evidente. È forse uno dei punti di teoria politica dove, nonostante le importanti differenze di accento, è meno marcata la capacità innovatrice di Gramsci rispetto all'eredità di Lenin<sup>2</sup>. Il primo punto di continuità tra Gramsci e Lenin sta nella stessa *funzione* che entrambi attribuiscono al partito nel suo rapporto con la classe. Ogni lettore del *Che fare?* ricorda gli elementi fondamentali, universali, non specificamente “russi”, della concezione leniniana del partito. Tra tali elementi di portata universale risalta la comprensione da parte di Lenin del fatto che il compito essenziale del partito operaio, del partito della rivoluzione socialista, è quello di contribuire al superamento di una coscienza puramente tradunionistica nella classe operaia; ciò implica che spetta al partito fornire gli elementi teorici e organizzativi affinché questa coscienza possa elevarsi al livello della coscienza di classe, cioè al livello della totalità, della comprensione non di una conflittualità immediata tra padroni e operai nella lotta per il salario (una lotta che non mette in discussione lo stesso rapporto capitalistico, il lavoro salariato), bensì dei rapporti politici globali della classe operaia con le altre classi della società, siano esse antagoniste, alleate o potenzialmente alleate. Situandosi in questo livello, grazie alla mediazione del partito, la classe operaia può affrontare direttamente la questione dello Stato, cioè la questione del potere<sup>3</sup>.

1 GRAMSCI, A (1975): *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, p. 1558.

2 Una capacità di rinnovamento maggiore è presente nelle formulazioni di TOGLIATTI del “partito nuovo”, presentate – già a partire dal 1944 – in stretta relazione con il suo concetto di “democrazia progressiva”. Però, malgrado tale innovazione, Togliatti ha sempre insistito, aldilà del giusto, sulla continuità tra GRAMSCI e LENIN. (Cfr., ad esempio, P. TOGLIATTI (1958): *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci e Gramsci e il leninismo*, entrambi del 1958, ora in Id., *Scritti su Gramsci*, a cura di G. LIGUORI, Roma, Editori Riuniti, 2001, pp. 213- 262). Sono pienamente d'accordo con Guido LIGUORI quando, nell'*Introduzione* a questa raccolta da lui stesso curata (ibid., p. 26), afferma che nella visione togliattiana «restavano in ombra proprio le peculiarità che impedivano di rinchiudere Gramsci nell'ambito di un orizzonte puramente leninista, poiché egli non è “una variante” del leninismo, ma l'autore di una teoria e di una strategia senza dubbio collegate storicamente a quelle del leader bolscevico, ma anche autonomamente significative». Questa autonomia è molto più marcata in relazione alla teoria dello Stato e della rivoluzione che non a quella del partito.

3 LENIN, VI (1969): *Che fare?*, Roma, Editori Riuniti, pp. 61-136.

Traducendo nel linguaggio peculiare di Gramsci, il compito del «moderno Principe» consisterebbe nel superare interamente i residui corporativi (i momenti «egoistico-passionali») della classe operaia e contribuire così alla sua elevazione al livello etico-politico, alla formazione di una *volontà collettiva nazionale popolare*; ossia, a un grado di coscienza capace di permettere un'iniziativa politica che inglobi la totalità degli strati sociali di una nazione, capace quindi di incidere sull'universalità differenziata dell'insieme dei rapporti sociali. Il partito appare così come un'oggettivazione fondamentale di quello che Gramsci chiama «momento catartico»; non è casuale, pertanto, che egli affermi esplicitamente che, «nei partiti la necessità è già diventata libertà»<sup>4</sup>. Il partito, pertanto, non è un organismo corporativo – «un commerciante non entra a far parte di un partito politico per fare del commercio, né un industriale per produrre di più e a costi diminuiti, né un contadino per apprendere nuovi metodi di coltivare la terra»<sup>5</sup> –, bensì un organismo catartico, etico-politico, universalizzante: «Nel partito politico gli elementi di un gruppo sociale economico superano questo momento del loro sviluppo storico [corporativo, egoistico-passionale] e diventano agenti di attività generali, di carattere nazionale e internazionale»<sup>6</sup>. E se il partito, in quanto organismo collettivo, rappresenta l'elevazione di una parte della classe, della sua avanguardia, dalla fase economico-corporativa alla fase eticopolitica, dalla particolarità all'universalità, dalla necessità alla libertà, è naturale che una stessa elevazione – sebbene a diversi livelli – si verifichi anche in ognuno dei suoi membri individuali. In altre parole: non solo il partito come tale è un'oggettivazione del «momento catartico», una sua fissazione strutturale, ma ogni singolo – al momento dell'ingresso al partito – realizza totalmente o parzialmente questo «momento», nella misura in cui agisce in un modo più libero e più cosciente nella società dove vive.

Di conseguenza, così come in Lenin l'esperienza immediata del conflitto tra padroni e operai, essendo il risultato di una prassi particolaristica, porta solo a una coscienza limitata, «tradunionistica», anche in Gramsci il fermarsi al momento economico-corporativo mantiene la coscienza a un livello di passività, di impotenza oggettiva rispetto alla necessità sociale. La manifestazione e perfino il conflitto tra interessi corporativi porta, in ultima istanza, alla riproduzione della formazione economicosociale esistente. Solo il passaggio al momento «etico-politico» – che in Lenin appare come una «coscienza che viene dall'esterno» (dall'esterno della prassi economica, non dall'esterno dell'ampia prassi totalizzante che coinvolge l'insieme della società) – permette al proletariato di superare le sue divisioni corporative e di divenire classe nazionale e internazionale, dirigente, egemonica<sup>7</sup>. Per Gramsci, la possibilità di diventare classe egemonica si incarna nella capacità di elaborare in modo omogeneo e sistematico una volontà collettiva nazionale-popolare; e solo quando si forma questa volontà collettiva si può costruire un nuovo «blocco sociale» rivoluziona-

4 Quaderni, Op. cit., p. 920. «Sulla concezione gramsciana di catarsi».

5 Ibid., p. 1522.

6 Ibidem.

7 Questa caratteristica fondamentale del partito comunista, del resto, era già stata indicata da MARX ed ENGELS: «I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solamente per il fatto che da un lato, nelle varie lotte nazionali dei proletari, essi mettono in rilievo e fanno valere quegli interessi comuni del proletariato che sono indipendenti dalla nazionalità; d'altro lato per il fatto che, nei vari stadi di sviluppo che la lotta tra proletariato e borghesia va attraversando, rappresentano sempre l'interesse del movimento complessivo» (K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, in Id., *Opere*, Roma, Editori Riuniti, vol. VI, 1973, p. 498).

rio, nel cui seno la classe operaia (libera da corporativismi!) assume il ruolo di classe dirigente. La costruzione omogenea di questa volontà collettiva è innanzitutto opera, secondo Gramsci, del partito politico: appare così con chiarezza il ruolo di *sintesi*, di *mediazione*, che il partito assume, non solo nei confronti dei vari organismi particolari della classe operaia (sindacati, ecc.), ma anche nei riguardi dei vari movimenti delle altre classi subalterne. Questi organismi e movimenti – grazie alla mediazione del partito – divengono le parti del corpo unitario del nuovo “blocco storico”<sup>8</sup>.

Nonostante Gramsci si avvalga in alcuni momenti della terminologia di Georges Sorel, non si deve affatto supporre che egli concepisca la formazione di questa volontà collettiva in modo volontaristico, irrazionalistico, cioè come semplice costruzione di una “idea-forza” o di un “mito” che muova il soggetto rivoluzionario, ma senza rapporto con la realtà oggettiva concreta (come è proprio il caso del mito dello “sciopero generale” in Sorel)<sup>9</sup>. Questa volontà collettiva è così concepita da Gramsci: «Per sfuggire al solipsismo e nello stesso tempo alle concezioni meccanicistiche che sono implicite nella concezione del pensiero come attività ricettiva e ordinatrice, occorre porre la questione “storicisticamente” e nello stesso tempo porre a base della filosofia la “volontà” (in ultima analisi l’attività pratica o politica), *ma una volontà razionale, non arbitraria, che si realizza in quanto corrisponde a necessità obbiettive storiche*, cioè in quanto è la stessa storia universale nel momento della sua attuazione progressiva; se questa volontà è rappresentata inizialmente da un singolo individuo, la sua razionalità è documentata da ciò che essa viene accolta dal gran numero, e accolta permanentemente, cioè diventa una cultura, un “buon senso”, una concezione del mondo con una etica conforme alla sua struttura»<sup>10</sup>. E dato che una volontà collettiva può solo essere suscitata e sviluppata quando esistono condizioni oggettive adeguate, il partito deve realizzare «un’analisi storica (economica) della struttura sociale del paese dato»,<sup>11</sup> come condizione per elaborare una linea politica capace di incidere effettivamente sullarealtà.

È in questo senso che devono essere lette le importanti osservazioni di Gramsci su *Spontaneità e direzione cosciente*<sup>12</sup>. Inesse, Gramsci prende posizione contro il feticismo della spontaneità, criticando coloro che rifiutano o minimizzano la lotta quotidiana e non si impegnano per dare ai movimenti spontanei una direzione cosciente, ossia una sintesi politico-intellettuale che superi gli elementi di corporativismo e trasformi tali movimenti in qualcosa di omogeneo, universalizzante, capace di un’azione efficace e duratura. Ma egli non crede neppure che la volontà collettiva possa essere suscitata solo “dall’alto”, da un atto arbitrario del partito, senza tenere conto dei sentimenti “spontanei” delle masse. Dedu-

8 Non c’è ancora in Gramsci, almeno esplicitamente, l’idea che questa mediazione possa essere realizzata da *più di un partito*; è un’idea che prenderà corpo solo nell’elaborazione teorica dei suoi eredi, in particolare nelle teorie togliattiane della “democrazia progressiva” e del “partito nuovo”.

9 Per le relazioni tra GRAMSCI e SOREL, cfr. BADALONI, N (1975): *Il marxismo di Gramsci*, Torino, Einaudi.

10 *Quaderni*, Op. cit., p. 1485. Il corsivo è mio. Del resto, Gramsci parla chiaramente del «carattere “astratto” della concezione soreliana del “mito”»; e, sebbene riconosca che «una volontà collettiva [...] almeno per alcuni aspetti [è] creazione ex novo, originale», essa deve risultare da una «coscienza operosa della necessità storica» (Ibid., p. 1559).

11 *Ibidem*.

12 *Ibid.*, pp.328-332

cendo dall'esperienza ordinovista lezioni di carattere universale, egli afferma: «Questo elemento di "spontaneità" non fu trascurato e tanto meno disprezzato; fu *educato*, fu indirizzato, fu purificato da tutto ciò che di estraneo poteva inquinarlo [...] Questa unità della "spontaneità" e della "direzione consapevole", ossia della "disciplina", è appunto l'azione politica reale delle classi subalterne, *in quanto politica di massa e non semplice avventura di gruppi* che si richiamano alla massa»<sup>13</sup>. E non è necessario insistere sul fatto che la lotta per questa unità tra movimento di massa e direzione consapevole, questo momento di *sintesi* "disciplinante" e di *mediazione* politico-universale, è il compito centrale del partito: di un partito che Gramsci concepisce come partito di massa, e non come gruppuscolo dottrinario e avventuriero. Superando il settarismo di Bordiga (contro il quale sembrano dirette le osservazioni summenzionate), ma anche lo spontaneismo di Sorel o di Rosa Luxemburg, Gramsci incontra qui nuovamente la corretta dialettica tra oggettività e soggettività, tra spontaneità e coscienza che sta alla base del nucleo non "datato" dalla teoria leniniana del partito.

La formazione di una volontà collettiva si lega organicamente a ciò che Gramsci chiama, ripetutamente, «riforma intellettuale e morale». Il partito non lotta solo per un rinnovamento politico, economico e sociale, ma anche per una rivoluzione culturale, per la creazione e lo sviluppo di una nuova cultura. «Il moderno Principe – dice Gramsci – deve e non può non essere il banditore e l'organizzatore di una riforma intellettuale e morale, ciò che poi significa creare il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare verso il compimento di una forma superiore e totale di civiltà moderna»<sup>14</sup>. Gramsci riprende qui le sue antiche preoccupazioni giovanili sul lavoro culturale, sulla battaglia delle idee. Come pochi marxisti del suo tempo, egli comprende pienamente che il fronte culturale – insieme con i fronti economico e politico – è un terreno decisivo nella lotta delle classi subalterne per l'egemonia.

Ebbene, se la strategia di transizione verso il socialismo in "Occidente" implica un intenso sforzo per la conquista dell'egemonia, del consenso e della direzione politico-ideologica *già prima* della presa di potere, allora la battaglia culturale – momento fondamentale dell'aggregazione del consenso – assume un'importanza decisiva. Senza una nuova cultura, le classi subalterne continueranno a subire passivamente l'egemonia delle vecchie classi dominanti e non potranno elevarsi alla condizione di classi dirigenti. Gramsci ripete che la direzione *politica* è anche e necessariamente direzione *ideologica*: lottando per la diffusione di massa di una nuova cultura – di una cultura che raccolga e sintetizzi i momenti più elevati della cultura della modernità, che unisca cioè la profondità intellettuale del Rinascimento con il carattere popolare e di massa della Riforma<sup>15</sup>, il «moderno Principe» creerà le condizioni per l'egemonia delle classi subalterne, per la loro vittoria nella «guerra di posizione» che conduce al socialismo.

13 *Ibid.*, p. 330. Il secondo corsivo è mio.

14 *Ibid.*, p. 1560.

15 «La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la Rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura» (*Ibid.*, p. 1860).

Inoltre, poiché la costruzione piena della nuova società «regolata» implica in Gramsci, la fine della divisione tra governanti e governati, ossia l'assorbimento dello Stato-coerzione da parte degli apparati del consenso della società civile, è imprescindibile sopprimere non solo l'appropriazione privata dei mezzi di produzione delle ricchezze materiali, ma anche l'appropriazione privata o elitaria del sapere e della cultura, dei beni oggi chiamati «immateriali». Solo così sarà possibile porre fine alla divisione tra «intellettuali» e «semplici» e, in questo modo, far venir meno l'appropriazione dei meccanismi di potere da parte di piccoli gruppi o di una burocrazia. La «riforma intellettuale e morale», dunque, rivela un secondo aspetto: se essa è condizione necessaria alla conquista dell'egemonia nelle società capitaliste «occidentali» complesse, è ugualmente elemento decisivo nella battaglia per mettere fine alla «statolatria» e al «governo dei funzionari» nel socialismo, ossia è decisiva nella lotta per la dissoluzione dello Stato e per la conseguente creazione dell'«autogoverno dei produttori associati».

Questo posto decisivo che la «riforma intellettuale e morale» occupa nella riflessione di Gramsci determina il ruolo rilevante che egli attribuisce agli intellettuali nella formazione e nella costruzione del partito politico. «Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati intellettuali, ecco un'affermazione che può prestarsi allo scherzo e alla caricatura; pure, se si riflette, niente di più esatto», dice Gramsci; e ciò non per il livello di erudizione di questi membri, ma per la *funzione* che esercitano per mezzo del partito, funzione «che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale»<sup>16</sup>. Perciò, interpretando adeguatamente il pensiero di Gramsci, Togliatti denominò il partito della classe operaia come «intellettuale collettivo»<sup>17</sup>. Se però esaminiamo la concezione che ha Gramsci degli intellettuali, può darsi che non sia esagerato capovolgere l'affermazione di Togliatti e dire che, per il nostro autore, anche l'intellettuale ha funzioni simili a quelle di un partito politico. Questo stretto vincolo tra la funzione intellettuale e la funzione del partito politico portò lo studioso francese Jean Marc Piotte a osservare giustamente: «Il partito corrisponde così bene alla nozione di intellettuale che si potrebbe credere che Gramsci definì l'intellettuale in relazione al partito e pensando al partito. Lo studio del partito, pertanto, sarebbe il modo migliore di comprendere la nozione di intellettuale»<sup>18</sup>.

Esistono – secondo Gramsci – due tipi principali di intellettuale. In primo luogo, abbiamo «l'intellettuale organico», che nasce in stretto legame con l'emergere di una classe sociale determinante nel modo di produzione economico, la cui funzione è dare omogeneità e coscienza a questa classe, «non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico»; e, in secondo, abbiamo gli «intellettuali tradizionali», che – essendo stati in passato una categoria di intellettuali organici di una data classe (per esempio, i «chierici», i membri della chiesa, in relazione alla nobiltà feudale) – formano oggi, dopo la sparizione di quella classe, uno strato relativamente autonomo e indipendente<sup>19</sup>. Ciò che importa porre

16 *Ibid.*, p. 1523.

17 TOGLIATTI, P (1978): Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Gramsci, p. 230.

18 PIOTTE JM (1970): *La pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, p. 71. Rimando per il tema del partito ai saggi contenuti in *Gramsci: il partito politico nei Quaderni*, a cura di S. MASTELLONE e G. SOLA, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2001.

19 *Quaderni*. Op. cit., p. 1513. Pertanto, è un errore grossolano – purtroppo molto comune tra coloro che conoscono Gramsci di seconda mano – identificare «intellettuale organico» con «rivoluzionario» e «intellettuale tradizionale» con «conservatore» o «reazionario». La borghesia ha i suoi intellettuali «organici», così come

qui in risalto è che entrambi i tipi esercitano oggettivamente funzioni analoghe a quella del partito politico: essi danno forma omogenea alla coscienza della classe a cui sono organicamente legati (o, nel caso degli intellettuali «tradizionali», alle classi a cui danno la propria adesione) e, in questo modo, preparano l'egemonia di questa classe nell'insieme dei suoi alleati. Sono, insomma, agenti del consolidamento di una volontà collettiva, di un "blocco sociale".

Così, già nel suo saggio del 1926 sulla "quistione meridionale", Gramsci mostrava come l'egemonia dei latifondisti sui contadini del Sud si dava non attraverso un partito politico vero e proprio, bensì attraverso il gruppo di intellettuali rurali intermedi che – diretti ideologicamente da Croce e da Giustino Fortunato – influenzavano i contadini poveri e li subordinavano agli interessi del blocco industriale-agrario che dominava l'Italia dell'epoca. «Il contadino meridionale – osservava Gramsci – è legato al grande proprietario terriero per il tramite dell'intellettuale»<sup>20</sup>. E nei *Quaderni* non saranno pochi i passi ove egli indica come grandi singoli intellettuali (o gruppi di intellettuali raggruppati in riviste, giornali, ecc.) esercitano frequentemente la funzione di partiti politici. È così, per esempio, che egli indica il partito «costituito da una élite di uomini di cultura, che hanno la funzione di dirigere, dal punto di vista della cultura, dell'ideologia generale, un grande movimento di partiti affini»<sup>21</sup>; o quando afferma che «un giornale (o un gruppo di giornali), una rivista (o un gruppo di riviste), sono anch'essi "partiti", o "frazione di partito" o "funzione di determinati partiti"»<sup>22</sup>. Gramsci arriva persino a supporre che fosse stato il carattere cosmopolita degli intellettuali italiani (il fatto che essi furono intellettuali organici di una forza non nazionale-popolare, cioè la Chiesa cattolica) una delle cause principali della tarda unificazione nazionale italiana; gli intellettuali, svincolati dal popolo-nazione, non erano stati capaci di dare espressione coerente alla coscienza della classe borghese e di renderla elemento hegemónico nell'azione di un blocco sociale anticosmopolita. Insomma: in un'epoca in cui ancora non esistevano i partiti politici di massa, gli intellettuali italiani – al contrario, per esempio, dei francesi – non furono capaci di svolgere adeguatamente la funzione di costruttori di una volontà collettiva nazionale popolare egemonica<sup>23</sup>.

Ma, come abbiamo visto, se tutti i membri di un partito sono intellettuali, non tutti lo sono allo stesso livello. Ed è su questa differenza di livello che Gramsci costruì la sua nota teoria della struttura organizzativa del "moderno Principe". Usando le sue parole: «Perché esista un partito è necessario che confluiscono tre elementi fondamentali (cioè tre gruppi di elementi): 1) Un elemento diffuso, di uomini comuni, medi, la cui partecipazione è offerta dalla disciplina e dalla fedeltà, non dallo spirito creativo. Senza di essi il partito non esisterebbe, è vero, ma è anche vero che il partito non esisterebbe "solamente" con essi [...]; 2)

ci sono degli intellettuali «tradizionali» (per esempio, uomini di chiesa e insegnanti) legati alle lotte delle classi subalterne.

20 GRAMSCI, A (1975) : *Alcuni temi della quistione meridionale*, p. 152.

21 *Quaderni*, Op. cit., p. 1940.

22 *Ibid.*, p. 1939.

23 Se gli intellettuali assumono spesso la funzione del partito politico, si può dire, reciprocamente, che il partito moderno, quando nasce, diviene per Gramsci uno dei principali strumenti di formazione di intellettuali organici: «È da porre in rilievo l'importanza e il significato che hanno, nel mondo moderno, i partiti politici nell'elaborazione e diffusione delle concezioni del mondo [...]. Perciò si può dire che i partiti sono gli elaboratori delle nuove intellettualità integrali e totalitarie» (*Ibid.*, p. 1387).



L'elemento coesivo principale, che centralizza nel campo nazionale [...], dotato di forza altamente coesiva, centralizzatrice e disciplinatrice [...]. È anche vero che da solo questo elemento non formerebbe il partito, tuttavia lo formerebbe più che non il primo elemento considerato; 3) Un elemento medio, che articoli il primo con il terzo [*sic*: invece secondo] elemento, che li metta a contatto non solo 'fisico', ma morale e intellettuale»<sup>24</sup>. Gramsci, in un certo senso, concentra la sua attenzione sul secondo elemento, sullo strato che lui chiama dei «capitani». Solo con essi, di certo, come lui dice, non esisterebbe un partito. Però, poiché «è più facile formare un esercito che formare dei capitani»<sup>25</sup>, è a partire da questo strato che un partito politico di masse può strutturarsi. Mi sembra evidente che, redigendo queste note, Gramsci pensava all'esperienza del suo partito durante gli anni della repressione fascista: la messa a punto di uno strato di «capitani», di dirigenti, dotato di coesione organica e di unità politica, era la condizione *sine qua non* per trasformare il PCI in un grande partito di massa, non appena fosse stato possibile – con la fine del fascismo – riunire l'«esercito» dei tesseraati.

Nella misura in cui Gramsci (come Lenin) concepisce il partito rivoluzionario come un complesso strutturato e non come un'aggregazione amorfa di interessi corporativi, nella misura in cui solo quando è così coeso e strutturato è possibile che il partito operaio divenga organizzatore ed espressione di una volontà collettiva, è comprensibile che Gramsci assegni un ruolo privilegiato allo strato dei «capitani», al nucleo dirigente. Ma Gramsci non smette di osservare che un partito centralizzato rischia di perdere il carattere democratico del proprio centralismo, che diviene così un «centralismo burocratico». Un partito coeso e centralizzato è democratico, pensa Gramsci, 1) quando si dà una circolazione permanente tra i tre strati al suo interno; 2) quando la sua funzione non è regressiva e repressiva, conservatrice dell'esistente, ma progressista, volta a «tenere nell'orbita della legalità le forze reazionarie spodestate e a sollevare al livello della nuova legalità le masse arretrate»; 3) quando non è «puro esecutore», ma anche «deliberante»<sup>26</sup>. Nel caso perda questo carattere democratico, un partito coeso e centralizzato – burocratizzandosi – diviene «tecnicamente un organo di polizia e il suo nome di Partito politico è una pura metafora di carattere mitologico»<sup>27</sup>. Formulando questa osservazione, Gramsci probabilmente aveva in mente il partito fascista; ma non è affatto da escludere, anzi, che egli pensasse anche alle nuove caratteristiche che il Partito comunista dell'URSS stava assumendo dopo, soprattutto, l'involuzione stalinista degli anni 1928-1929. Anche in questo caso, grazie all'identificazione rigida tra partito e Stato (criticata, come abbiamo visto, da Gramsci) e al carattere represivo assunto nella sua vita interna, il PCUS era divenuto molto più un esecutore che un deliberatore; il centralismo democratico, teorizzato e quasi sempre applicato da Lenin, era stato chiara-

24 *Ibid.*, p. 1733. Bisogna avvertire che Gramsci, al contrario della «teoria dell'élite» di Mosca e Pareto, contro la quale polemizza esplicitamente, non concepisce questa differenza tra i tre «elementi» come una divisione «eterna» tra individui superiori e inferiori. Egli non solo prevede una grande mobilità interna al partito, ma – a lungo andare, come abbiamo visto – crede che sia compito del partito rivoluzionario eliminare la propria differenza tra governanti e governati nella «società regolata», cioè nel processo di assorbimento dello Stato nelle organizzazioni della società civile.

25 *Ibid.*, pp. 1733-1734.

26 *Ibid.*, p. 1692.

27 *Ibidem*.



mente sostituito da un centralismo di tipo burocratico-autoritario<sup>28</sup>. Ossia: il PCUS aveva assunto proprio le caratteristiche che Gramsci critica duramente nelle sue note.

E se Lenin non è responsabile diretto di questa involuzione, Gramsci – che arricchì la teoria leniniana del partito, persino mettendo in guardia sui rischi autoritari e “polizieschi” che un partito centralizzato comporta – può ancora meno essere considerato difensore di una concezione stalinista e totalitaria del partito e della società socialista in generale<sup>29</sup>. È certo che egli non formulò in modo chiaro, né forse poteva farlo in quegli anni, una teoria esplicita del pluralismo socialista; di nuovo, questo compito sarebbe spettato agli eredi di Gramsci, in particolare a Togliatti, la cui teoria della “democrazia progressiva” implica la chiara affermazione della possibilità di costruire il socialismo con una pluralità di partiti e di movimenti sociali. Ma nella stessa concezione di Gramsci – nella sua teoria della fine dello Stato, nella sua critica alla “statolatria”, nel suo rifiuto di identificare partito e Stato nel socialismo, nella sua difesa del rafforzamento della società civile *dopo* la presa di potere, ecc. –, sono contenuti *in nuce* i fondamenti del superamento dialettico di alcuni aspetti eccessivamente “datati” della teoria leniniana del partito della rivoluzione socialista, che pure è stata in gran parte assimilata dall’autore dei *Quaderni*. Inoltre è lo stesso storicismo di Gramsci che lo porta ad affermare chiaramente la necessità di un rinnovamento permanente della teoria e della pratica del partito dei lavoratori, in armonia con il rinnovamento della stessa realtà e come condizione per svolgere adeguatamente la funzione per cui tale partito venne creato. «È vero che si può dire – afferma Gramsci – che un partito non è mai compiuto e formato, nel senso che ogni sviluppo crea nuovi compiti e mansioni e nel senso che per certi partiti [quelli della rivoluzione socialista] è vero il paradosso che sono compiuti e formati quando non esistono più, cioè quando la loro esistenza è diventata storicamente inutile [perché raggiungeranno gli obiettivi per cui sono stati creati]»<sup>30</sup>.

### ATTUALITÀ DI GRAMSCI

Gramsci morì nel 1937, ossia quasi settant’anni fa. È normale così che si ponga oggi la questione se egli sia ancora attuale, o, al contrario, se si tratta soltanto di un pensatore “classico”, cioè lontano dai problemi della nostra contemporaneità. A mio avviso, sono moltissime le ragioni che, senza negare la “classicità” di Gramsci, portano a sostenere la sua attualità. È difficile trovare un solo campo del pensiero sociale – dalle scienze umane fino alla filosofia e alla critica letteraria – al quale Gramsci non abbia dato un importante contributo. Le sue riflessioni in tutti questi campi hanno fornito temi nuovi, proposto nuove

28 Sui processi involutivi e degenerativi subiti dal PCUS sotto la dittatura di Stalin, cfr. l’eccellente libro di Giuliano PROCCACCI (1975): *Il partito nell’Unione Sovietica 1917-1945*, Bari, Laterza, soprattutto pp. 101-169.

29 Questa accusa strumentale era molto diffusa negli anni settanta, al tempo dell’avanzata del Pci sulla scena politica italiana; cfr. ad esempio Luciano PELLICANI (1976): *Gramsci e la questione comunista*, Firenze, Vallecchi, soprattutto pp. 55 e ss.; e Massimo L. SALVATORI (1978): *Gramsci e il PCI: due concezioni dell’egemonia e Gramsci e l’eurocomunismo*, entrambi in Id., *Eurocomunismo e socialismo sovietico*, Torino, Einaudi, pp. 13-38 e 39-59. Oggi si preferisce dire invece che il “povero” Gramsci è stato vittima del “totalitarismo” del suo partito e dell’Urss, sotto diretta responsabilità dello “stalinista” Togliatti. Un grossolano esempio di questa posizione ugualmente strumentale e senza fondamento è in Massimo CAPRARA (2001): *Gramsci e i suoi carcerieri*, Milano, Edizioni Ares; una versione più sofisticata è in Aldo NATOLI (1990): *Antigone e il prigioniero*, Roma, Editori Riuniti.

30 *Quaderni*, Op. cit., p. 1732.

risposte a vecchie questioni, indicato nuovi spunti di ricerca e di analisi. Del resto, se questo contributo è decisivo per i marxisti, è stato significativo anche per studiosi di altre correnti ideologico-politiche. Chi conosce, per esempio, la storia della teologia della liberazione, sa che questa importante corrente di idee – tanto rilevante in America Latina, malgrado gli interventi repressivi del Vaticano – fu ed è ancora fortemente influenzata dalle riflessioni gramsciane<sup>31</sup>. Gli esempi si potrebbero moltiplicare<sup>32</sup>.

È bene, però, che si ponga subito una precisazione indispensabile: l'attualità di Gramsci non è, semplicemente, l'attualità di ogni pensatore "classico". Come si sa, nel quadro dell'odierna egemonia neoliberista, non sono pochi coloro che, anche nell'ambito della sinistra, cercano di mummificare Gramsci, trasformandolo in mero "classico": egli sarebbe certamente "attuale", ma come lo è ogni classico. Non c'è dubbio che anche Machiavelli e Hobbes, per esempio, sono attuali: chi ha letto *Il Principe* o il *Leviatano* sa che innumerevoli riflessioni che si trovano in queste opere continuano a essere importanti per comprendere la politica del nostro tempo. Ma non è questo iltipo di attualità di Gramsci: anche se di fatto è un "classico", nel senso indicato da Valentino Gerratana – «"classico" è un interprete del *proprio tempo* che rimane attuale *in ogni tempo*» –<sup>33</sup>, l'attualità dell'autore dei *Quaderni*, al contrario di quella di Machiavelli o di Hobbes, risulta dal fatto che egli è stato interprete di un mondo che, nella sua essenza, continua a essere *il nostro mondo di oggi*.

Uno dei temi centrali di Gramsci è stato il capitalismo del secolo XX, le sue crisi e contraddizioni, la morfologia politica e sociale prodotta da questa formazione sociale. In questo campo specifico, i problemi da lui affrontati sono ancora presenti, anche se, in molti casi, sotto nuove vesti. Inoltre, sono anche stati oggetto della sua riflessione – Gramsci fu contemporaneo della Rivoluzione russa del 1917 – i primi movimenti che tentarono di costruire una società che oltrepassasse quella capitalistica. Una ampia parte della sua opera, è dedicata allo sforzo di teorizzare i sentieri della rivoluzione socialista in quello che lui ha chiamato "Occidente". Ora, esattamente perché il capitalismo e le sue contraddizioni permangono, il socialismo continua a porsi come una questione centrale nell'agenda politica contemporanea. Gramsci, in questo senso, è un interprete *del nostro tempo*: la sua attualità, pertanto, non è la stessa di un Machiavelli o di un Hobbes. Il movimento apparentemente lusinghiero che vuole trasformarlo in mero "classico" occulta, molte volte, una dissimulazione: è quasi sempre la mossa di coloro che, senza voler rompere apertamente con Gramsci (per svariati motivi), vorrebbero, alla fine, squalificarlo come interlocutore privilegiato del dibattito politico odierno.

31 Cfr. REGIDOR, JR (1989): *Presenza di Gramsci nella teologia della liberazione*, in *IG Informazioni*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, n°. 4, pp.75-89.

32 In questo senso, si deve consultare su Internet la splendida bibliografia gramsciana, compilata e organizzata da John M. CAMMETTE con la collaborazione di Maria Luisa RIGHI e Francesco GIASI, che registra più di 15mila titoli sul nostro autore, scritti da intellettuali di diversi campi del sapere e di svariati indirizziteorico-ideologici, circa la metà dei quali in lingue diverse dall'italiano. Questa bibliografia, aggiornata periodicamente, può essere consultata in: [www.gramsci.it](http://www.gramsci.it). In versione cartacea, parte sostanziale di questo lavoro si trova in John M. CAMMETTE (1991): *Bibliografia gramsciana 1922-1988*, Roma, Editori Riuniti; e John M. CAMMETTE e Maria Luisa RIGHI (1995): *Bibliografia gramsciana. Supplement updated to 1993*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci.

33 GERRATANA, V (1997): *Gramsci. Problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti.

## UN ALTRO MODELLO DI SOCIALISMO

Una delle principali ragioni dell'attualità di Gramsci è la sua originale riflessione sul socialismo. Certo, si potrebbe pensare che proprio il suo essere socialista, lungi dal dimostrarne l'attualità, dimostrerebbe, al contrario, quanto Gramsci sia superato. Di fatto, oggi ci troviamo di fronte non solo a una crisi, ma al fallimento chiaro del cosiddetto "socialismo reale", il cui collasso, cominciato nel 1989 con il crollo del Muro di Berlino, ha portato rapidamente all'abbandono del socialismo in tutti i paesi dell'Europa dell'Est e, alla fine, alla disgregazione della stessa Unione Sovietica. Quello che è stato chiamato, un poco impropriamente, il "comunismo storico" – cioè il movimento che comincia con la vittoria dei bolscevichi in Russia nel 1917, che cerca di universalizzarsi con la formazione di partiti comunisti legati a questo modello bolscevico in tutto il mondo e che si espande, a partire dalla Seconda guerra mondiale, con la formazione di un "blocco socialista" costruito da vari paesi che seguirono il modello sovietico – questo "comunismo storico" è entrato in una crisi terminale.

Ora, Gramsci è stato indubbiamente legato – in modo organico – al "comunismo storico". Già nel 1917 egli difese con ardore la rivoluzione bolscevica, come si può vedere dal famoso articolo *La rivoluzione contro "Il Capitale"*, nel 1921, egli è stato uno dei fondatori del Partito comunista d'Italia, del quale era il principale dirigente nel 1926, quando fu arrestato dal fascismo; durante gli anni di prigionia e fino alla morte, nel 1937, Gramsci rimane fedele alle sue vecchie scelte politico-ideologiche. Però, nonostante si sentisse vincolato al "comunismo storico" – ciò che gli permise, del resto, di mantenersi fedele ai valori emancipatori del socialismo –, Gramsci non è mai stato un dogmatico: ha sempre reagito in modo critico alle vicissitudini di tale movimento, assumendo frequentemente posizioni che andavano contro molti degli orientamenti e delle tendenze in esso prevalenti. È stato così che, nei *Quaderni*, un'arguta e dura analisi critica del modello di socialismo che veniva imposto in Unione Sovietica. Oltre a ciò, non sono stati pochi i momenti, nei quali, sia prima che durante la prigionia, Gramsci ha manifestato apertamente le proprie divergenze rispetto alla linea adottata dal movimento comunista (e perfino dal suo stesso partito).

Vale la pena ricordare però che queste critiche e discordanze non autorizzano assolutamente a fare di Gramsci un socialdemocratico, o persino un liberalriformista, difensore della "regolazione del mercato" e della "poliarchia"<sup>34</sup>: al contrario, egli è stato ed è rimasto,

34 Sono ad esempio insostenibili, alla luce della lettera dei testi gramsciani, le seguenti affermazioni: «[Gramsci] inizia a cogliere la mutazione dei soggetti fondamentali della storia e la necessità di abbandonare lo schema leniniano classe-organizzazione-rivoluzione, ormai inadeguato in una realtà mondiale segnata non dalle difficoltà che la rivoluzione eventualmente incontrerebbe, ma dalla sua *inattualità* (se non *inutilità*), ponendosi ormai il problema del governo dell'economia di mercato, ovvero: del governo dei modi di penetrazione e di diffusione della forma-merce in sempre nuovi settori e territori, e non certo quello del suo superamento-annullamento. [...] Il "moderno Principe" [...] è un organismo funzionale alla formazione e alla crescita di una società poliarchica» (M. MONTANANI (1997): *Introduzione* a A. Gramsci. *Pensare la democrazia. Antologia dai "Quaderni del carcere"*, Torino, Einaudi, pp. XI e XXXVII; il corsivo è mio). Le stesse posizioni tornano in Id., *Studi su Gramsci. Americanismo democrazia e teoria della storia nei Quaderni del Carcere*, Lecce, Pensamultimedia, 2002, p. 119-120: «È, così, superata da Gramsci ogni immagine del presente come fase ultima (o senile) del capitalismo [...]. Viene, invece, definita una visione della "rivoluzione" (termine che, a questo punto, appare inadeguato, se non inutile) come processo costitutivo di una nuova Soggettività. È superata ogni idea di "transizione al socialismo" fondata sulla logica del prima-poi». L'alternativa gramsciana alla "transizione al socialismo" – e mi pare che non sia possibile pensare qualsiasi transizione se

perfino attraverso le sue critiche all'Urss e al suo stesso partito, un socialista rivoluzionario, un comunista. Questo lo rende ancora di più attuale per la sinistra, in un momento in cui molti intellettuali – nonostante si dichiarino gramsciani – hanno capitolato, teoricamente e praticamente, davanti alle distorsioni diffuse dall'onda neoliberista. Ma la sua attualità risiede soprattutto nel fatto che il suo pensiero non rafforza tentazioni anacronistiche di regredire verso il dogmatismo: egli è stato un comunista *critico, eretico*, ciò che gli ha permesso di evitare la maggior parte dei blocchi teorici e pratici sorti dal cosiddetto “comunismo storico”. Un esempio, tra altri, è la celebre lettera di Gramsci al Comitato centrale del Pcus, dove egli si oppone apertamente ai metodi burocratico-autoritari di affrontare le divergenze politiche. Già ho anche esaminato più distesamente, la famosa nota dove Gramsci parla della “statolatria”, pronunciandosi apertamente contro il modello “statolatrco” seguito dall'Urss (sebbene questa non sia nominata esplicitamente), ossia contro il movimento teorico e pratico orientato a identificare lo Stato soltanto con la “società politica”, con gli apparati coercitivi, con il “governo dei funzionari”, con esclusione dell'elemento consensuale-egemonico proprio della “società civile”, dell’“autogoverno”. In questa densa nota, Gramsci non lascia dubbi: il socialismo che lui propone non si identifica con il dominio della burocrazia, ma richiede la costruzione di una forte società civile che garantisca la possibilità dell'autogoverno dei cittadini, ossia di una democrazia pienamente realizzata. A differenza dei marxisti socialdemocratici che si opponevano alla rivoluzione bolscevica e all'Unione Sovietica (Kautsky, Plekhanov, Bernstein e tanti altri), Gramsci – come Rosa Luxemburg – difende la necessità della rivoluzione e solidarietà, anche se criticamente, con i suoi primi passi. Ma, allo stesso tempo, si allontana chiaramente dalla direzione che l'Unione Sovietica comincia a prendere a partire dagli anni trenta, quando la statolatria diventò “fanatismo teorico” e si trasformò in un elemento “permanente”, consolidando così un “governo di funzionari” che, nel reprimere la società civile e le possibilità dell'autogoverno democratico dei cittadini, diede luogo a un dispotismo burocratico che non aveva niente in comune con gli ideali emancipatori e libertari del socialismo marxista. La transizione verso il socialismo venne perciò bloccata, mentre al suo posto sorgeva una società “statolatrca”.

Perciò, in questa breve ma densissima nota sulla “statolatria” (come pure in molti altri passi della sua opera), Gramsci ci propone un altro modello di socialismo, un modello in cui il centro del nuovo ordine deve risiedere non nel rafforzamento dello Stato, ma nell'ampliamento della “società civile”. Nella «società regolata» – la bella espressione ideata da Gramsci per designare il comunismo –, egli sostiene che «l'elemento Stato coercizione si può immaginare esaurirsi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)»<sup>35</sup>. Ora, come abbiamo visto, le istituzioni proprie della società civile sono quello che Gramsci chiama «apparati “privati” di egemonia», ai quali si aderisce consensualmente; ed è precisamente questa adesione consensuale ciò che li distingue dagli apparati statali *stricto sensu*, cioè dal «governo dei funzionari», le cui decisioni sono imposte coercitivamente, dall'alto in basso. Quindi, affermare «elementi sempre più cospicui» di società civile significa ampliare progressivamente l'ambito di at-

non in termini di prima-poi – sarebbe «l'americanismo, in quanto strategia politica-economica fondata sull'idea della crescita dei consumi e dell'ampliamento della cittadinanza» Ibid., pp. 117-118).

35 *Quaderni*. Op.cit., p. 764.

tuazione del consenso, ossia di una sfera pubblica intersoggettivamente costruita, facendo sì che le interazioni sociali vengano a perdere sempre più il loro carattere coercitivo. Socialismo significa così per Gramsci – come per Marx – la fine dell’alienazione, dell’eteronomia degli uomini di fronte alle loro stesse creazioni collettive; con il superamento dell’alienazione, si apre la possibilità per i singoli di costruire autonomamente la loro propria storia e di controllare collettivamente le proprie relazioni sociali, fatto che per Marx significava appunto la fine della “preistoria”. Dopo aver definito la sua concezione di «società regolata», ossia comunista, Gramsci scrive: «Né ciò può far pensare a un nuovo “liberalismo”, sebbene sia per essere l’inizio di un’era di libertà organica»<sup>36</sup>. In altri termini, si tratta di una libertà che non deve essere solo “negativa”, quella cioè degli individui privati di fronte allo Stato, come nella concezione liberale della libertà, ma che deve essere anche “positiva”, come nella tradizione democratica, ossia, una libertà che si manifesta nella costruzione autonoma e collettiva delle regole e delle norme che modellano lo spazio pubblico della vita sociale.

Per accentuare il carattere di attualità della definizione di socialismo in Gramsci, penso che sia opportuno avanzare un parallelo delle sue posizioni con quelle di Jürgen Habermas, un pensatore che gode oggi di grande prestigio tra gli intellettuali di sinistra. Semplificando il pensiero habermasiano, direi che in esso ci sono due tipi di interazione sociale: le interazioni sistemiche, che egli chiama di “potere” e “denaro”, o Stato-burocrazia e mercato, le quali si impongono coercitivamente agli individui e nelle quali vige una razionalità strumentale; e l’interazione comunicativa, propria del “mondo della vita”, nella quale domina un altro tipo di razionalità, fondata sul libero consenso intersoggettivo. Politicamente, la proposta di Habermas può essere così (anche schematicamente) sintetizzata: dobbiamo lottare affinché il mondo della vita non sia “colonizzato” dalle interazioni sistemiche, colonizzazione che porterebbe al dominio di una razionalità reificata e coercitiva sulla ragione comunicativa, la quale è sempre costruita intersoggettivamente<sup>37</sup>. Si tratta di una proposta certamente generosa, ma rassegnata e, in ultima analisi, conformista: anche se riuscissimo a evitare la colonizzazione del “mondo della vita”, cioè la sua completa reificazione – e i mezzi che Habermas suggerisce a tal proposito mi sembrano utopici e irrealistici –, siamo invitati a rassegnarci di fronte alla presenza supposta inevitabile del “potere” e del “denaro”, i quali, se pure non oltrepassano i loro ambiti specifici per diventare “colonizzatori”, sono considerati da Habermas relata proprie della modernità, realtà che, secondo lui, possono essere limitate, ma non superate.

La proposta gramsciana è certamente più radicale: la «società regolata» è concepita come costruzione progressiva – Gramsci parla di «elementi *sempre più* cospicui» – di un ordine sociale globale fondato sul consenso, sull’autogoverno, nel quale la sfera pubblica intersoggettiva (la «società civile») subordina e assorbe in sé il “potere” e il “denaro”, cioè, lo Stato-coercizione e il mercato. E Gramsci, oltre tutto, mi sembra più *realista* di Habermas: egli sa che questa vittoria del consenso sulla coercizione – la costruzione di uno spazio pubblico comunicativo libero da coercizione, a dirla con Habermas, o di una “società rego-

36 *Ibidem*.

37 Cfr. HBERMAS J (1981: *Teoria dell’agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino. Per il lettore interessato ad un primo approccio al pensiero habermasiano, suggerisco la lettura di Stefano PETRUCCIANI (2000): *Introduzione a Habermas*, Bari-Roma, Laterza.

lata”, per usare la stessa terminologia gramsciana – dipende da un processo complesso di lotte sociali, capace di condurre alla progressiva eliminazione della società divisa in classi antagonistiche, ossia del principale ostacolo affinché gli uomini possano effettivamente regolare in modo consensuale le loro interazioni sociali. L’immagine della “società buona” proposta da Gramsci, in questo modo, mi sembra allo stesso tempo più *radicale* e più *realista* di quella proposta da Habermas.

### UNA CONCEZIONE RADICALE DI DEMOCRAZIA

Questo nuovo modello di socialismo implica in Gramsci, una nuova visione di democrazia, nuova non solo in relazione alla tradizione marxista, ma anche – e soprattutto – nei confronti della tradizione liberale. Da un lato, nell’ambito del “comunismo storico”, di cui Gramsci seguiva a far parte, poche volte si è andati oltre una visione strumentale della democrazia. Lenin, per esempio, usava definirla come la «miglior forma di dominazione borghese» dal punto di vista della lotta dei lavoratori; o, quando parlava positivamente di «democrazia proletaria» (consigliare o di base), insisteva nel contrapporla alla «democrazia borghese» (rappresentativa o parlamentare), introducendo così una alternativa come minimo problematica, se ricordiamo che la “democrazia rappresentativa” è anche una conquista dei lavoratori (basti pensare alle lotte della classe operaia per il suffragio universale). E, d’altra parte, quando il pensiero liberale finalmente adottò in modo positivo la parola “democrazia” (dopo averla apertamente combattuta durante buona parte dei secoli XVIII e XIX), la definì in modo minimalista, cioè, come il semplice rispetto di “regole del gioco” anch’esse sempre più minimaliste. Si creò così una nozione di “democrazia” che, diversamente di quella proposta da Rousseau, non metteva in discussione i fondamenti non egualitari dell’ordine sociale. Basti ricordare qui l’emblematica definizione di democrazia presentata da Schumpeter, un pensatore liberale del secolo XX, per il quale “democrazia” non è altro che un semplice metodo di selezione delle élites attraverso elezioni periodiche<sup>38</sup>.

La rivalutazione gramsciana della democrazia non si ancora così né al pensiero liberale né alle formulazioni più datate del “comunismo storico”, ma rimanda piuttosto ai classici della filosofia politica, in particolare a Rousseau e a Hegel. Non credo di sbagliare se affermo che Gramsci – insistendo sul ruolo del consenso nello “Stato allargato” – abbia reintrodotto nell’ambito del pensiero marxista elementi della problematica del contrattualismo, non nella sua versione liberale (o lockiana), ma nella versione democratico-radical proposta da Rousseau. Nonostante Gramsci sia stato il pensatore marxista che forse ha sviluppato di più questa problematica contrattualista, non dobbiamo dimenticare che ad essa aveva fatto già cenno lo stesso Engels, nel 1895, anno della sua morte. In un testo in cui avanza esplicitamente un’autocritica delle formulazioni che lui e Marx avevano difeso nel 1848-1850, all’epoca del *Manifesto del partito comunista*, e dopo aver suggerito una nuova strategia di transizione al socialismo – che, fondata su un «lavoro lungo e perseverante» anche attraverso le istituzioni, anticipa perfino letteralmente la strategia gramsciana della

38 SCHUMPETER, JA (1997): *Capitalismo socialismo democrazia*, Milano, Etas Libri. Sullo svuotamento (teorico e pratico) del concetto di democrazia nel liberalismo, cfr. l’eccellente libro di Domenico LOSURDO (1993). *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri.



«guerra di posizione» –, il vecchio Engels afferma quanto segue: «L'Impero tedesco, come tutti i piccoli Stati e, in generale, *tutti gli Stati moderni, è prodotto di un contratto*; prima, di un contratto tra i principe e, dopo, *dei principi con il popolo*»<sup>39</sup>. Senza abbandonare il núcleo della teoria marxista dello Stato, che afferma la sua natura di classe e la sua dimensione coercitiva, Engels coglie qui un'altra caratteristica del fenomeno statale "allargato", cioè la sua dimensione contrattualista (o consensuale), dimensione già presente nelle teorie liberali (particolarmente in Locke), ma che riceve una rilettura radicalmente democratica solo nell'opera di Rousseau.

Ritengo che il contributo di Gramsci alla teoria democratica raggiunga la sua espressione più alta nel concetto di egemonia. E credo anche che sia precisamente questo concetto il punto principale di articolazione fra le riflessioni gramsciane e alcuni dei più significativi complessi problematici della filosofia politica moderna, in particolare quelli contenuti nei concetti di *volontà generale* e di *contratto*. È chiaro che non pretendendo di negare l'ovvio legame di Gramsci con il marxismo, ma sono convinto che – nella sua costruzione della teoria di egemonia – egli abbia dialogato non solo con Marx e Lenin o con Machiavelli, cosa che ha fatto in modo esplicito, ma anche con altre grandi figure della filosofia moderna, in particolare con Rousseau e con Hegel. Anche se Rousseau non risulta citato molte volte nell'opera di Gramsci, in essa si può registrare la presenza di molti temi simili a quelli affrontati dall'autore del *Contratto sociale*; penso, soprattutto, al fatto che in Gramsci vi è un concetto analogo a quello di «*volonté générale*», centrale nell'opera del ginevrino, ossia il concetto di «volontà collettiva», o «volontà collettiva nazionale- popolare», ripetutamente utilizzato dal pensatore italiano. Quanto a Hegel, si tratta di uno degli autori più citati da Gramsci, che da lui prende non solo lo spunto iniziale per elaborare il suo specifico concetto di «società civile»<sup>40</sup>, ma anche la nozione di «Stato etico», mediante la quale, mette a punto la sua concezione di «società regolata» o comunista.

Ora, una delle principali caratteristiche del concetto gramsciano di egemonia è l'affermazione che, in una relazione egemonica, si manifesta sempre una priorità della volontà generale sulla volontà singolare o particolare, o dell'interesse comune o pubblico sull'interesse individuale o privato; ciò appare evidente quando Gramsci dice che l'egemonia implica un passaggio dal momento «economico-corporativo» (o «egoistico-passionale») al momento etico-politico (o universale). Non insisterò qui sul fatto che questa priorità del pubblico sul privato, o il predominio della «volontà generale», è – al di là della definizione delle pur necessarie «regole del gioco» – l'essenza della democrazia intesa in senso «repubblicano». Questa priorità, che era già decisiva nella definizione aristotelica del «buon governo», riappare con forza nel pensiero democratico moderno; in Rousseau, per esempio, tale priorità diventa il criterio decisivo per valutare la legittimità di ogni ordinamento politico-sociale ed economico. Non è per caso, dunque, che nella sua opera emerga un concetto fondamentale per la teoria democratica, proprio il concetto di «volontà generale», che non esiste nella tradizione liberale; in questa tradizione, si trova soltanto, quando lo si trova, il

39 FRIEDRICH, E (1969): "Introduzione alla prima ristampa di «Le lotte di classe in Francia» [1895]", in: MARK, K & ENGELS, F (1969): *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, p. 128. *I corsivi sono miei*.

40 Cfr., per esempio, la nota su Hegel e l'associazionismo, in: *Quaderni*, Op. cit., pp. 56-57, nella quale inizia la riflessione che porterà in seguito GRAMSCI a elaborare il suo concetto di «società civile».



concetto di “volontà di tutti”, inteso – a dirla con lo stesso Rousseau – come la somma dei molti interessi privati o particolari<sup>41</sup>. Anche nella filosofia politica di Hegel, autore che ugualmente si situa al di fuori della tradizione liberale, il concetto di volontà generale o universale occupa un posto centrale, diventando il fondamento della sua difesa della priorità dell’universale sul singolare, del pubblico sul privato. Tuttavia, a fronte di Rousseau, Hegel si distingue per l’attenzione maggiore che dà alla dimensione della particolarità nel mondo moderno, cioè alle mediazioni che intercorrono fra la volontà universale e le volontà singolari o individuali.

Ora, se il grande merito di Rousseau risiede nell’affermazione della priorità della volontà generale come fondamento di ogni l’ordine sociale legittimo (democratico-repubblicano), il punto debole della sua riflessione consiste nel presupposto che questa volontà generale sia qualcosa che si contrappone drasticamente alle volontà particolari e, in ultima istanza, le reprime (gli uomini devono “essere costretti a essere liberi” affinché agiscano secondo la volontà generale). In Rousseau, la volontà generale non è un rafforzamento o un approfondimento delle volontà particolari, ma il suo contrario. Mi permetto di usare metaforicamente un noto concetto di Freud: in rapporto alla “volontà generale”, intesa come un “super-io”, la volontà particolare, presentata come un “inconscio” ribelle, è come se fosse “rimossa” o “repressa” dalla prima. In tal modo, anche se, da buon democratico, Rousseau afferma enfaticamente la priorità del “cittadino” sul “borghese”, del pubblico sul privato, riconferma così la lacerazione dell’uomo tra questi due estremi di una dicotomia insuperata. E, come il giovane Marx aveva già osservato, è naturale che il “rimosso” ritorni o, più precisamente, che gli interessi particolari della società civile borghese finiscano per trionfare sull’universalità del cittadino<sup>42</sup>.

Nell’opera di Hegel c’è una chiara proposta di superamento di queste limitazioni del pensiero di Rousseau, che però si mescola allo stesso tempo con l’abbandono di alcune importanti conquiste teoriche del pensatore ginevrino. Dopo essere stato, nella sua gioventù, un repubblicano che si ispirava a Rousseau, Hegel nella maturità passa a riconoscere che il mondo moderno – a differenza della Grecia classica, che era stata il modello di Rousseau e il suo paradigma giovanile – si caratterizza per la posizione centrale che ivi occupa la particolarità o, più precisamente, per l’emergere di quella che il filosofo tedesco ha chiamato «società civile» (*bürgerliche Gesellschaft*). Al contrario dei liberali, Hegel cerca di articolare questa affermazione della particolarità con il principio repubblicano della priorità del pubblico sul privato; ma, allo stesso tempo, differenziandosi da Rousseau, ha piena coscienza che la pura e semplice repressione della particolarità è incompatibile con lo spirito dell’epoca moderna. Anche Hegel, perciò, vede che esistono contraddizioni tra il privato e il pubblico, tra il particolare e l’universale, ma pensa che il modo di risolvere tali contraddizioni non sia la “repressione” freudiana, ma il *superamento dialettico* (*Aufhebung*) delle volontà particolari, o “social-civili”, nella volontà universale, o “statale”.

Per promuovere questo superamento, Hegel creò il concetto di “eticità”, o di “vita etica”, che sarebbe la sfera sociale, dove sorgono valori comunitari o universali, nati dall’inserimento degli individui in interazioni sociali oggettive e non solo dalla moralità soggettiva; con ciò, egli vuole *determinare*, o attribuiré dimensione concreta alla nozione di vo-

41 ROUSSEAU, JJ (1973): *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, p. 42.

42 Cfr. MARX, K (1974): *La questione ebraica*, Roma, Riuniti, pp. 45-88.

lontà generale, che in Rousseau rimane ancora astratta e formale. Per Hegel, dunque, la volontà generale non è *risultato* dell'azione delle singole volontà "virtuose", come in Rousseau, ma è una realtà ontologico sociale che *precede e determina* le stesse volontà singole. E questa oggettività della volontà generale scaturisce dal fatto che sono anche oggettive le mediazioni che intercorrono fra i due livelli della volontà: è attraverso soprattutto l'azione delle "corporazioni", un soggetto collettivo che situa già al livello della società civile (e che si avvicina molto più ai sindacati moderni che agli istituti medioevali), che Hegel cerca di determinare la relazione *interna* tra la volontà singolare degli "atomi" della società civile e la volontà universale che, secondo lui, si manifesterebbe nello Stato.

Ma, se questo tentativo di determinare concretamente la volontà generale è un passo avanti in relazione a Rousseau, ci sono altri momenti in cui Hegel – dal punto di vista della costruzione di una teoria democratica – retrocede chiaramente rispetto all'autore del *Contratto sociale*. Non penso tanto alle posizioni evidentemente datate della filosofia politica di Hegel, come la difesa della monarchia ereditaria, di una Camera Alta formata dai nobili, o la condanna della sovranità popolare e della rappresentazione politica fondata sull'idea di "una testa, un voto". Penso, soprattutto, al fatto che – nel dedicarsi correttamente al tentativo di superare il moralismo astratto presente nel concetto roussoiano di volontà generale – Hegel è stato portato ad abbandonare la dimensione contrattualistica (o, più precisamente, consensuale) che sta al centro della proposta democratica di Rousseau: come si sa, l'autore della *Filosofia del diritto* è stato un durissimo critico di qualsiasi specie di contrattualismo. Così, nel combattere il soggettivismo di Rousseau, Hegel finisce per adottare un oggettivismo ugualmente unilaterale. Egli arriva persino a dire che «la volontà oggettiva [generale] è il razionale in sé nel suo concetto, sia esso riconosciuto o meno dalla volontà singola, e sia, o non, voluto dal suo libito [volere]»<sup>43</sup>. In questo modo Hegel minimizza chiaramente la dimensione *intersoggettiva* e creatrice della prassi umana e, in particolare, della prassi politica.

Ora, nell'opera di Gramsci, particolarmente nel suo concetto di egemonia, si può notare un'assimilazione di ciò che c'è di più valido e lucido nelle riflessioni di Rousseau e di Hegel; ma, allo stesso tempo, si possono anche registrare feconde indicazioni sul come superare i limiti e le aporie di questi due grandi filosofi. Da un lato, Gramsci prende da Hegel (e, naturalmente, da Marx, che anche, a sua volta, si abbeverava alla fonte hegeliana) l'idea che le volontà sono determinate già al livello degli interessi materiali ed economici; e da lui deriva anche l'affermazione che queste volontà si sottopongono oggettivamente a un processo di universalizzazione che porta alla formazione di soggetti collettivi<sup>44</sup>. Tali soggetti sono mossi da una volontà sempre più universale (o, nella terminologia gramsciana, da una volontà che supera la ricerca di interessi meramente «economico corporativi» e si orienta nel senso di una coscienza «etico politica»). Questo movimento di superamento, a cui Gramsci dà il nome suggestivo di «catarsi»<sup>45</sup> è, proprio ciò che configura un rapporto egemonico. Ma, d'altro canto, si può anche constatare che Gramsci – nella misura in cui definisce come consensuale l'adesione a tali «apparati di egemonia» e li include all'interno del

43 HEGEL, G.W.F (1971): *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari, Laterza, p. 258, 214.

44 Si può dire che le "corporazioni" hegeliane diventano in Gramsci, in un modo più realistico e moderno, gli «apparati "privati" di egemonia».

45 *Quaderni*. Op. cit., p. 1244.

proprio Stato «allargato» o li considera il centro della futura «società regolata» – introduce una chiara dimensione *contrattuale*, sebbene parziale, nel cuore della sfera pubblica; e, con questo, riprende una nozione roussoiana abbandonata da Hegel. Così, se Gramsci mutua da Hegel la nozione di «eticità» (che in lui appare con i termini di «egemonia» o di «eticopolitico»), raccoglie allo stesso tempo da Rousseau la concezione della politica come contratto, o più precisamente come consenso, cioè come costruzione intersoggettiva di una «volontà generale» (che in lui riceve il nome di «volontà collettiva nazionale-popolare»).

È vero che, per Gramsci, l'attuazione della dimensione contrattuale della politica si compirà pienamente solo nell'ambito di quello che lui chiama «società regolata» (o comunista), cioè quando sarà definitivamente superata la divisione della società in classi sociali antagonistiche. Ma, nella misura in cui egli difende la strategia della «guerra di posizione» nella lotta per il socialismo – il che implica un cambiamento *progressivo* dei rapporti di forza –, è possibile dire che il processo di allargamento delle sfere consensuali prende corpo ancora prima del completo affermarsi della «società regolata»; comunque, è precisamente attraverso questo processo che si viene concretizzando la costruzione di una nuova egemonia. Per l'autore dei *Quaderni*, la costruzione del comunismo è qualcosa che avviene in forma progressiva, grazie – ricordiamo le sue parole – all'«affermazione di elementi sempre più cospicui di società regolata.» Così come Freud diceva che, al posto dell'«inconscio», dobbiamo impegnarci a mettere l'«io», Gramsci sembra dirci: al posto della coercizione, sia che questa provenga dallo Stato o dal mercato, dal «potere» o dal «denaro», dobbiamo introdurre sempre di più sfere di consenso, di controllo intersoggettivo delle interazioni sociali, ossia dobbiamo camminare verso la costruzione di un ordine sociale sempre più consensuale e meno coercitivo. Non mi sembra casuale che le conclusioni della prima parte di questo lavoro, dove si trattava della concezione gramsciana del socialismo, siano analoghe a quelle che sorgono adesso, dopo aver riepilogato la teoria gramsciana della democrazia. Nel proporre un nuovo concetto sostanziale di democrazia, centrato sull'affermazione repubblicana della prevalenza consensuale (e dunque egemonica) del pubblico sul privato, e nell'identificazione di questo concetto di democrazia con la sua nozione di «società regolata» o comunista, Gramsci ci insegna – superando tanto la tradizione del cosiddetto «marxismo-leninismo» quanto quella del liberalismo nelle sue varie versioni – che se senza democrazia certamente non c'è socialismo, neanche esiste vera democrazia senza socialismo. La comprensione di questo nesso indissolubile tra socialismo e democrazia è certamente una delle principali ragioni dell'attualità dell'autore dei *Quaderni*.

### CON GRAMSCI, OLTRE GRAMSCI

Come ho già detto, l'attualità di Gramsci risulta dal carattere profondamente *universale* del suo pensiero, una universalità che si manifesta in un doppio senso, nel senso cioè della sua validità epocale, ma anche, di conseguenza, nel senso che le sue idee sono oggi discusse e utilizzate non solo in Italia e in Europa, ma in tutto il mondo. Nell'epoca della cosiddetta «globalizzazione», ciò gioca certamente a favore di Gramsci. È da ricordare però che il riconoscimento della *novità* e dell'*universalità* delle formulazioni di Gramsci non si ebbe immediatamente dopo la pubblicazione dei *Quaderni*. Come era ovvio, i primi «gramsciani» tendevano a concepirlo come semplice precursore della «via italiana al socialismo». In un'epoca in cui le eresie nei confronti del «marxismo leninismo» – cioè dello «staliniismo» – potevano esprimersi solo (quando potevano) sotto forma di «comunismi nazionali», non deve sorprendere questa tendenza a racchiudere Gramsci nei confini della proble-

matica del suo paese. Persino coloro che si muovevano praticamente nell'ambito del rinnovamento teorico promosso da Gramsci dovevano — come è stato spesso il caso dello stesso Togliatti, per motivi "tattici" e/o per la persistenza di abitudini mentali radicate — minimizzare la novità e l'universalità dell'autore dei *Quaderni*, presentandolo come un "leninista" *tout court*. Nella relazione dialettica tra Gramsci e Lenin, si privilegiava così unilateralmente il momento della *conservazione*, a scapito del *superamento* a un *livello superiore*. Fu necessario aspettare il compiuto abbandono dei vecchi dogmi staliniani ereditati dalla Terza Internazionale per assistere al progressivo riconoscimento che Gramsci non era e non è semplicemente "il più grande leninista italiano", bensì il più importante pensatore politico marxista del Novecento<sup>46</sup>.

Riconoscere la dimensione epocale di Gramsci non significa però, in nessun modo, supporre che siano contenute nella sua opera risposte pronte e finite per tutte le sfide teoriche e pratiche che la realtà di oggi pone ai marxisti e ai socialisti in generale. Ho cercato di mostrare, come mancasse ancora alla strategia gramsciana della «guerra di posizione» e della conquista dell'egemonia una maggiore articolazione e concretezza. Fu proprio Togliatti il primo a tentare questo processo di traduzione concreta delle indicazioni gramsciane, elaborando la sua concezione della «democrazia progressiva» come forma di transizione al socialismo<sup>47</sup>. Ma questo processo non cessò con Togliatti; basti pensare, ad esempio, alle riflessioni di Pietro Ingrao, svolte soprattutto negli anni settanta, sulla «democrazia di massa» come integrazione di democrazia di base e di democrazia rappresentativa, e sulla necessità di articolare egemonia e pluralismo nella lotta per il socialismo e nella costruzione della società socialista<sup>48</sup>.

In questi casi, del resto, non si tratta semplicemente di una "applicazione" del pensiero di Gramsci a realtà concrete: si tratta, allo stesso tempo, di uno sviluppo *teorico-politico* che *conserva* e *supera* le posizioni originali gramsciane. Certamente, è impossibile intendere la nozione della «democrazia di massa» di Ingrao senza metterla in relazione alla concezione gramsciana di «società civile» e di «egemonia»; ma sarebbe anche sbagliato non vedere che la nozione di *egemonia nel pluralismo* (che implica questa sintesi di democrazia diretta e democrazia rappresentativa) è in Gramsci una nozione soltanto embrionale, che non venne sviluppata adeguatamente, e che al suo tempo *forse* non potesse ancora esserlo<sup>49</sup>. Pertanto, l'universalità di Gramsci non esime i marxisti odierni

46 Questo riconoscimento, certamente, non giustifica l'unilateralità opposta, propria di alcuni interpreti, che consiste nel negare il momento di continuità/conservazione tra Gramsci e Lenin.

47 Per l'analisi delle relazioni tra TOGLIATTI e GRAMSCI, cfr., tra altri, i libri, vecchi ma ancora validi, di Giuseppe VACCA (1974): *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, Bari, De Donato, e di Nicola AUCIELLO (1974): *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato. La grande maggioranza delle opere più recenti su questo argomento, scritte in generale all'insegna del "revisionismo", che fanno di Togliatti un inflessibile stalinista e un persecutore di Gramsci, non hanno nessun valore teorico né storiografico. Due importanti eccezioni sono costituite dal libro di M. PISTILLO (1996): *Gramsci-Togliatti. Polemiche e dissensi nel 1926*, Lecce-Manduria, Laicata; e dall'introduzione di Giuseppe VACCA a *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca. Il carteggio del 1926*, a cura di Chiara DANIELE, Torino, Einaudi, 1999, pp. 1-149.

48 Le posizioni di INGRAO sono presentate, soprattutto, nei suoi libri *Masse e potere; Crisi e terza via*, Roma, Editori Riuniti, 1978; e *Tradizione e progetto*, Bari, De Donato, 1982.

49 Dico "forse" perché, sebbene in un modo non sistematico, questa idea dell'articolazione tra consigli e parlamento, cioè tra democrazia di base e democrazia rappresentativa, appare già negli anni '20 in uno dei princi-

che a lui si ispirano da due compiti basilari: 1) rendere *concrete* le sue formulazioni teoriche generali, aggiornandole nei riguardi della propria epoca storica e della propria realtà nazionale; 2) continuare lo sviluppo *teorico* dei concetti di Stato e di rivoluzione socialista, arricchendo le concezioni gramsciane con le nuove connotazioni recate dall'evoluzione della realtà dopo la sua morte.

Ho provato a indicare – riferendomi brevemente ad alcune posizioni di Togliatti e di Ingrao – come entrambi gli sviluppi furono portati avanti, almeno fino agli anni '70, dai comunisti italiani. Ma proprio per evidenziare l'universalità di Gramsci, è importante ricordare che questo processo dialettico di “conservazione/ rinnovamento” non si è limitato agli italiani. Basterebbe ricordare qui l'opera di Nicos Poulantzas, autore di una delle più lucide riflessioni politiche marxiste degli ultimi decenni. Dopo una fase in cui era stato profondamente influenzato dal formalismo strutturalista di Althusser, Poulantzas – nella sua ultima e più importante opera – riprese la propria originaria ispirazione gramsciana; ciò gli permise di presentare, come sintesi finale delle sue brillanti analisi dello Stato capitalistico odierno, una definizione esemplare del fenomeno statale: «Lo Stato [è] la *condensazione materiale di un rapporto di forze fra classi e frazioni di classe*, così come esso s'esprime, sempre in modo specifico, in seno allo Stato»<sup>50</sup>. Questa formulazione di Poulantzas ha una chiara ispirazione gramsciana: «La vita statale – scrive Gramsci – viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, equilibri in cui gli interessi del gruppo dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino allo gretto interesse economico-corporativo»<sup>51</sup>.

Del resto, quando “applica” la sua teoria dello Stato alla strategia di transizione verso ciò che lui chiama “socialismo democratico”, Poulantzas rivela di aver *superato dialetticamente* Gramsci: mentre questi concepiva la lotta per l'egemonia e per la conquista di posizioni come qualcosa che avveniva in seno alla società civile (agli «apparati privati di egemonia»), Poulantzas va oltre e parla in una lotta analoga che va combattuta anche all'interno degli stessi apparati statali in senso stretto (in ciò che Gramsci chiama «società politica»). In effetti, scrive Poulantzas: «Nel quadro di un via democratica al socialismo la presa del potere è quindi un processo lungo, che consiste, per l'essenziale, nello spiegare, rafforzare, coordinare e dirigere i centri di resistenza diffusi di cui le masse dispongono sempre in seno alle reti statali, nel crearne e svilupparne degli altri, finché questi centri non diventino, sul terreno strategico costituito appunto dallo Stato, i centri effettivi del potere reale. Non si tratta dunque di una semplice alternativa tra guerra frontale di movimento e guerra di posizione, giacché quest'ultima, dal punto di vista di Gramsci, è sempre un accerchiamento dello Stato roccaforte»<sup>52</sup>. Questo processo – aggiunge Poulantzas – «designa in realtà un *susseguirsi di rotture effettive* il cui punto culminante, e ne dovrà esistere per forza

pali teorici dell'“austromarxismo”. Cfr. in particolare Max ADLER (1970): *Democrazia e consigli operai*, Bari, Laterza.

50 POULANTZAS, N (1980): *Il potere nella società contemporanea*. p. 170. Cfr. anche le interviste di Poulantzas raccolte nel libro postumo *Repères. Textes sur l'état*, Parigi, Maspero, pp. 109-183.

51 *Quaderni*, Op. cit., p. 1584. Non è un caso che questa frase di Gramsci compaia nella nota intitolata appunto *Analisi delle situazioni: rapporti di forza*.

52 POULANTZAS, N (1980): Op. cit., p. 341.

uno, consiste nel ribaltamento del rapporto di forze in favore delle masse popolari sul terreno strategico dello Stato»<sup>53</sup>.

Abbiamo qui, in un certo qual modo, un “superamento a livello superiore” della formulazione di Gramsci. Ma Poulantzas non avrebbe potuto sviluppare la sua strategia socialista democratica senza il concetto dello Stato “allargato” e senza la stessa teoria della «guerra di posizione» elaborati da Gramsci.

## L'UNIVERSALITÀ “GEOGRAFICA” DI GRAMSCI

L'universalità di Gramsci, come abbiamo visto, si esprime prima di tutto nel fatto che la sua problematica teorica serve come punto di partenza *necessario* per i principali e più significativi tentativi contemporanei di rinnovamento della teoria politica marxista. Ma, dall'altro, questa universalità ha anche una dimensione geografica: diviene sempre più evidente che i processi di “occidentalizzazione” (di “allargamento” dello Stato grazie alla creazione e alla complessificazione della società civile) tendono a estendersi nelle aree situate fuori dal cosiddetto “Nord” del mondo. Ciò rende l'universalità di Gramsci qualcosa di *nazionalmente concreto* per i socialisti di un numero crescente di paesi. La “ricezione” internazionale di Gramsci si è ampliata in modo crescente, a partire dagli anni '60, nei paesi già pienamente “occidentalizzati”. Benché tardivamente (un ritardo che si deve, in primo luogo, alla persistenza del dogmatismo “marxista-leninista”), l'opera di Gramsci penetrò con grande intensità nella maggioranza di questi paesi, dalla Francia alla Germania, dagli Stati Uniti al Giappone<sup>54</sup>. Ma va sottolineato il fatto che questa universalità “geografica” di Gramsci non vale solo per il “Nord” del mondo, bensì coinvolge anche ampie regioni del cosiddetto “Sud”, in particolare l'America Latina. Quest'area fu, con la naturale eccezione dell'Italia, la prima ad entrare in contatto più stretto con l'opera di Gramsci<sup>55</sup>. E ciò che è forse più importante: la presenza di Gramsci si fa sentire in molte delle più lucide analisi sulle realtà di questo continente fatte dagli stessi pensatori latino-americani. Gramsci è

53 *Ibid.*, p. 342. Non mi pare che Gramsci concepisca la guerra di posizioni solo come “un accerchiamento dello Stato roccaforte”; ma questo probabile errore di interpretazione di Poulantzas non annulla la novità della sua formulazione.

54 Due antologie registrano l'influsso universale di Gramsci: *Gramsci nel mondo*, a cura di Maria Luisa RIGHI, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, 1995; e *Gramsci in Europa e in America*, a cura di Antonio A. SANTUCCI, Bari-Roma, Laterza 1995. In queste raccolte si possono trovare saggi sulla ricezione di Gramsci nell'America Latina di lingua spagnola (José ARICÓ, Osvaldo FERNÁNDEZ DÍAZ), in Brasile (C. N. COUTINHO), Cina (Tian SHIGANG), Danimarca (Gert SORENSEN), Francia (André TOSEL, Georges LABICA), Giappone (Eisuke TAKEMURA), Germania, (Gisela WENZEL, Wolfgang FRITZ HAUG, Theodor PIMKUS, Michael GRABEK), Grecia (Jannis VOULGARIS), Inghilterra (David FORGACS), Messico (Dora KANOUSI), mondo arabo (Tahar LABIB), Russia (Irina GRIGOR'EVA), Spagna (Francisco FERNÁNDEZ BUEY), Stati Uniti (Joseph A. BUTTIGIEG, Franz ROSENGARTE) e Sudafrica (Karl VON HOLDT).

55 Già nel 1950, cioè soltanto tre anni dopo l'edizione italiana, una casa editrice di Buenos Aires, la Lautaro, legata ai comunisti argentini, pubblicò una traduzione spagnola delle *Lettere dal carcere*; tra il 1958 e il 1964, la stessa casa editrice mise a disposizione del lettore di lingua spagnola quasi tutti i volumi dei *Quaderni* nell'edizione tematica di Togliatti e Felice Platone. In Brasile, la pubblicazione in portoghese di quattro volumi di questa stessa edizione, così come di un'antologia dell'edizione Caprioglio-Fubini delle *Lettere* (1965), ebbe luogo tra il 1966 e il 1968. Negli anni successivi e fino ai nostri giorni, le edizioni e riedizioni di Gramsci si sono moltiplicate in America Latina. Ci sono oggi traduzioni sia in portoghese che in spagnolo – significativamente pubblicate non in Portogallo o in Spagna, ma rispettivamente in Brasile e in Messico – dell'edizione critica dei *Quaderni*, completate, come ulteriore conferma della permanenza dell'interesse per Gramsci, in questo inizio del secolo XXI.



oggi, senza dubbio, uno degli autori stranieri più letto e influente in quello che il cubano José Martí chiamava *Nuestra América*.

Se vogliamo individuare le ragioni della forte presenza di Gramsci nel pensiero politico latino-americano – il che risulta senz'altro dalla sua capacità di aiutarci a capire i nostri problemi di ieri e di oggi –, sarà più utile ricorrere a due complessi problematici che sono centrali nella sua opera, ossia la copia categoriale «Occidente»/«Oriente» e il concetto di «rivoluzione passiva». In effetti, abbiamo oggi nel “Sud” del mondo paesi “orientali” e “occidentali”. Questa differenza ci obbliga a una analisi concreta e differenziata di ogni singola regione del Sud, se vogliamo effettivamente capire le società “meridionali” alla luce della lezione gramsciana. Basta pensare alla diversissima situazione che contrassegna oggi, per esempio, gran parte dell'America Latina, da un lato, e, dall'altro, l'Africa o il mondo arabo. Altresì, non sono stati pochi i paesi del Sud che hanno vissuto – nel loro passaggio alla “modernità” – processi di transizione dall'alto, che Gramsci non esiterebbe a individuare come «rivoluzioni passive». Purtroppo, non posso qui che ricordare, neiconfronti dell'attualità del concetto di «rivoluzione passiva» nel Sud del mondo, il fatto che non sono pochi gli autori latinoamericani che si sono valse e ancora si valgono di questo concetto nelle loro analisi della dinamica sociale del Continente latinoamericano. Secondo questi autori, sarebbero manifestazioni di «rivoluzione passiva» eventi importanti per la storia di questa parte del mondo come, ad esempio, il consolidamento autoritario della rivoluzione messicana, la cosiddetta Rivoluzione del 1930 in Brasile, le varie forme di populismo (dal varguismo brasiliano al peronismo argentino), così come le recenti dittature di cui ci si è faticosamente liberati negli anni '80. Non posso dilungarmi qui sulla questione, ma credo che sarebbe anche di grande fecondità concepire il modo nel quale il Sud del mondo, compresa la *Nuestra América*, si stia inserendo negli odierni processi di globalizzazione alla stregua di un concetto aggiornato di «rivoluzione passiva»<sup>56</sup>.

Ci sono dunque ragioni specifiche per le quali Gramsci è diventato un *maître à penser* anche in America Latina. Sono molti quelli che lo considerano il teorico della rivoluzione in Occidente. Ebbene, se tutti i paesi cosiddetti “arretrati” – quelli cioè che formano i Sud del pianeta – dovessero essere considerati “orientali” (come sembra che lo stesso Gramsci credesse ancora nel 1932),<sup>57</sup> allora l'universalità del nostro autore resterebbe ancora parziale, ristretta soltanto ai paesi del Nord sviluppato. Ma il fatto invece è che l'universalità di Gramsci ha una natura fortemente espansiva. In effetti, come si è visto nel sesto capitolo, i concetti di “Oriente” e “Occidente” non sono per lui concetti statici, soltanto sincronici: Gramsci si rende conto che il rafforzamento della “società civile”, il sorgere cioè di una struttura sociale e statale più complessa, è un processo storico, diacronico, che si sviluppa dunque nel tempo. Ciò significa che singoli paesi o regioni, che in un primo momento

56 *En passant*, sempre per ribadire l'universalità del nostro autore, è da ricordare che si è creata tutta una “scuola neogramsciana” di analisi dei rapporti internazionali, influente soprattutto nel mondo anglosassone. Su questo, cfr. *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, a cura di Stephen GILL, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, che contiene contributi di S. GILL, Robert COX, Mark RUPERT, Giovanni ARRIGHI e altri.

57 In effetti, dopo aver dimostrato che nei paesi sviluppati (che lui chiama «moderni») la strategia della «guerra di movimento» (adeguata ai paesi “orientali”) era ormai superata, cedendo il posto alla guerra di posizione (propria dei paesi “occidentali”), Gramsci generalizza: «La questione si pone per gli Stati moderni, non per i paesi arretrati e per le colonie, dove vigono ancora le forme che altrove sono superate e divenute anacronistiche» (*Quaderni*, Op. cit., p. 1567).



presentavano forme sociali piuttosto “orientali”, possono svilupparsi nel senso di divenire “occidentali”.

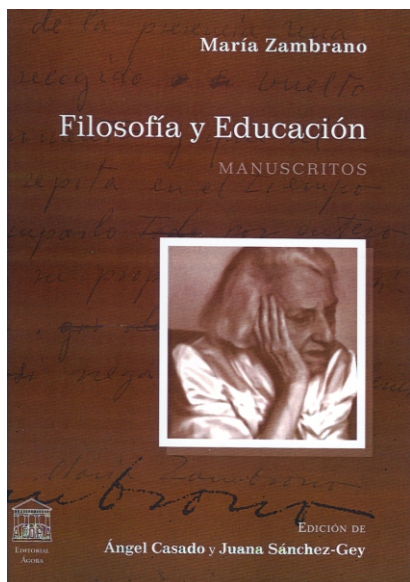
In questo senso, possiamo dire che il Sud del mondo – purrimanendo complessivamente “arretrato” nei riguardi del “Nord” e da esso globalmente sfruttato – si divide oggi tra Oriente e Occidente: non abbiamo “il” Sud, ma “i” Sud del mondo. Si può così parlare dell’emergere di un Occidente “periferico” o “tardivo”<sup>58</sup>. Penso che Gramsci considerasse questo, negli anni ‘30, il caso di paesi come Spagna, Grecia e addirittura Italia. Ebbene, non sarà difficile dimostrare che i principali paesi dell’America Latina costituiscono oggi esempi emblematici di “Occidente periferico”. Dunque questa espansione dell’Occidente – già prevista per via teorica da Gramsci – fa sì che la universalità dell’autore dei *Quaderni* diventi qualcosa di *nacionalmente concreto* per i socialisti di un numero sempre crescente di paesi.

58 Il termine è dell’argentino Juan Carlos PORTANTIERO (1983): *Los usos de Gramsci*, Città del Messico, Folios, p. 127.

“L’importancia, non solo brasiliana, dell’opera di Coutinho su Gramsci è duplice. Da un lato essa risiede in ciò: egli ha saputo utilizzare alcune delle principali categorie teoriche gramsciane per interpretare la storia politica e culturale del suo paese negli ultimi decenni, più e meglio, probabilmente, di quanto abbiano saputo fare gli intellettuali di altri paesi, anche italiani. D’altra parte, sul piano politico, invece, la domanda a cui Gramsci sembrava dare risposta era la seguente: è possibile, e come, proporre un’idea di socialismo fortemente connessa con l’idea di democrazia? L’attenzione per Gramsci si sposta così da un ambito genericamente e ambigualmente *culturalista* –prevalente ad esempio nel mondo anglo-sassone– a un ambito più propriamente filosofico-politico. È a partire dalla dimensione politica che Gramsci si è affermato definitivamente negli anni ottanta in Brasile. È a partire da qui che è stata recuperata anche la sua dimensione più propriamente teorica e filosofica”.



(Leer en el *Librarius*, reseña de Guido Liguori, p. 34).



“La persona es el guardián de la conducta humana, que se rige desde dentro y no desde fuera. Es el agua de la misericordia y la luz de la inteligencia los que han de deshacer esas piedras de resentimiento, de esclavitud que llevamos dentro. Es tarea del educador alcanzar que ese amor y esa luz circulen por su vida, por su sangre, se condensen, se fijen en el alumno. Es el fruto del sacrificio y trabajo silencioso del maestro”.

(Leer en el *Librarius*, reseña de Gregorio Gómez Cambres y Juan Fernando Ortega Muñoz, p. 117).



### **Fenomenología y hermenéutica: desde la transmodernidad latinoamericana**

Phenomenology and Hermeneutics: from the Viewpoint  
of Latin American Transmodernity

Graciela MATURO

*Universidad Católica de Argentina, CONICET, Argentina.*

#### **RESUMEN**

En este artículo se plantea el aporte de la Fenomenología a una renovación de las ciencias del hombre y, en particular al campo de los estudios literarios desde el pensamiento situado en América Latina. En primer término se postula la legitimidad de asumir por el estudioso latinoamericano un *pensamiento situado*, geocultural e históricamente ubicado en América. Inherente a este planteo es el reconocimiento de que la cultura iberoamericana es una cultura *mestiza*, en la cual se hacen presentes elementos disímiles provenientes de dos grandes troncos étnicos y culturales: una cultura de la imagen y el rito, y una cultura del concepto y el libro. En un segundo punto se intenta delinear algunos conceptos básicos de la Fenomenología y su método, considerando a la Fenomenología como el punto de inflexión del pensamiento europeo hacia las culturas no occidentales. Como tercer punto se llama atención sobre la lectura cultural ejercida primero por el escritor americano y tematizada luego desde la fenomenología por Rodolfo Kusch en sus trabajos sobre el hombre andino y la geocultura americana. Como último punto se plantea la distancia que se ha producido entre el último tramo de la teoría cultural y literaria euroatlántica, marcada por la atmósfera del

#### **ABSTRACT**

This article states the contribution of phenomenology to a renovation of the human sciences, particularly in the field of literary studies in Latin America. First, it postulates the legitimacy of the Latin American scholar's assuming a thought that is situated, geocultural and historically located in America. Inherent to this statement is the recognition that Iberoamerican culture is a mixed culture in which dissimilar elements coming from two great ethnic and cultural branches are present: a culture of image and rite and a culture of concept and book. Secondly, an attempt is made to delineate some basic concepts of phenomenology and its method, considering phenomenology as the inflection point for European thought about non-western cultures. Third, attention is called to cultural reading as practiced first by the American writer and later thematized from the phenomenological viewpoint by Rodolfo Kusch in his works on Andean man and American geoculture. Finally, the study points out the distance that has resulted between the last stage of Euro-Atlantic cultural and literary theory, marked by the atmosphere of deconstructivism and post modernity, and the process of Ameri-

deconstruccionismo y la posmodernidad, y el proceso de la transmodernidad americana, abocado a su etapa de autoconciencia cultural. En consecuencia, se produce la necesidad histórica, filosófica y política de las naciones sudamericanas de reafirmar herramientas constituyentes e integradoras. Dentro de este marco postulamos la incorporación de la Fenomenología a la hermenéutica latinoamericana, desde un pensar situado.

**Palabras clave:** Fenomenología, hermenéutica, transmodernidad, Latinoamérica.

can transmodernity, heading toward its stage of cultural self-awareness. Consequently, the historical, philosophical and political need of South American nations to reaffirm constituting and integrating tools is produced. Within this framework, we postulate the incorporation of phenomenology into Latin American hermeneutics, from the viewpoint of situated thought.

**Key words:** phenomenology, hermeneutics, transmodernity, Latin America.

### LEGITIMACIÓN DEL PENSAMIENTO SITUADO

El pensamiento que defendemos como legítima restauración del sujeto americano en el ejercicio del *pensar desde su circunstancia geo-histórico-cultural*, no debe convertirse a mi juicio en una cerrazón folklórica y falsa —en evidente contraste con nuestro quehacer académico, de hecho armado sobre conceptos occidentales— ni tampoco en una abstracción generada con prescindencia de las manifestaciones vivientes de la cultura latinoamericana. Cabe asumir la realidad histórica de nuestro subcontinente como una realidad mestiza, y en consecuencia hacerse cargo de elementos antiguos y modernos, primitivos y técnicos, pertenecientes a viejas tradiciones y a modos muy actuales del conocer, en función de un pensamiento situado y en consecuencia un discurso capaz de representar esta realidad americana compleja, novedosa, que no repite mecánicamente a ninguna de sus raíces. Hemos nacido en el cruce de culturas “condenadas” como dice Roa Bastos, cuyo legado pugna aún por emerger, con una cultura histórica moderna, la ibérica, que no representaba lo más típicamente occidental de Europa, pero a través de ese cruzamiento nos llegaron el personalismo, la ciencia, la tecnología, y sofisticados modos de análisis e interpretación, a los cuales no podemos renunciar. En el camino, fuimos siempre críticos y reinterpretantes, en busca de nuestra propia originalidad subyacente en el pueblo y en sus artistas, los primeros intérpretes.

Se hace preciso, cada vez más, hablar de *teoría filosófica y cultural* antes de referirse a la *crítica* y a la *metodología de trabajo* en los estudios literarios; nada de esto puede ser ahondado si no se parte de una cierta concepción del hombre, la cultura, el lenguaje, el símbolo, el conocimiento. En función de ello intentaremos delinear algunas orientaciones teóricas predominantes en los últimos tiempos, visualizándolas críticamente desde una perspectiva situada en América.

Se ha incurrido en una demasía, en el último siglo, al establecerse una noción cientifista del signo lingüístico, a todas luces insuficiente para abarcar el fenómeno del lenguaje, y más aún el lenguaje en su elaboración poética o literaria. No obstante, la ciencia conforma sus propios campos y utiliza legítimamente sus metodologías, constituyendo un tipo específico del saber, no arbitrario ni infecundo. La aplicación de estos parámetros como excluyentes fue derivando, sin embargo, en un mecanicismo cultural, una progresiva cosificación del lenguaje y la obra, una creciente eliminación del sujeto y la historia misma, una idea de la lectura como decodificación de lo codificado, etc., conceptos aceptados sin mayor discusión durante décadas, en nuestro medio académico, salvo algunas voces aisladas.

En el campo de los estudios literarios prevalecieron en la segunda mitad del siglo –y hasta cierto punto siguen prevaleciendo– distintas orientaciones básicas: a) la herencia filológica y la estilística, muy disminuidas en su presencia, cultivadas por prestigiosos investigadores; b) el sociologismo y el psicoanálisis, este último poco frecuentado en la actualidad; c) la lingüística positivista, de la que derivaron el formalismo, el estructuralismo, la semiología, la pragmática; d) la hermenéutica, en la cual se inscriben parcialmente los “estudios culturales”, en ciertos casos sin una suficiente fundamentación teórica, y minoritariamente, la fenomenología.

A grandes rasgos podríamos asentar que el paradigma científico puso su sello en los estudios literarios del siglo XX; incluso la orientación fenomenológica, adversa a la objetividad científica, fue aproximada al estructuralismo lingüístico (Roman Ingarden), sin adoptar, salvo en pocos casos, un rumbo simbólico o espiritual.

Lejos de ignorar la novedad e interés de las tesis formalistas, desplegadas por estudiosos rusos y checos, cabe reconocer que en su momento incitaron a un saludable rigor en los estudios literarios, redescubriendo la significación e importancia de las formas mismas, noción familiar a los antiguos. Era la crítica que correspondía a la novedad poética vanguardista, y de ella recogió muchos rasgos interesantes. Sin embargo, sus más notables defensores imponían una consideración de la obra literaria como artefacto lingüístico, artificialmente producido, tan convencional como el propio signo lingüístico que utilizaba. La crítica formalista, en un tiempo llamada *interna* o immanente por su prescindencia de la génesis epocal o biográfica, fue relanzada en Francia por el *neoformalismo* de los años 60, representado por Roland Barthes y el búlgaro Tzvetan Todorov, en una primera etapa. Los neoformalistas potenciaron la noción de lengua poética como desviación de una supuesta norma lingüística (Jakobson) cuyo *grado poético* sería mensurado por esa desviación.

La corriente lingüístico-formal debía engendrar necesariamente una *semiología* o ciencia general de los signos, tal como lo había sugerido el maestro de Ginebra. Surgió la *semiología*, difícil de resumir en sus variadas vertientes, que arrastra esta marca de origen, si bien algunos de sus mayores representantes, por ejemplo Barthes, rebasaron sus límites hacia una hermenéutica textual. El lógico sajón Charles Sanders Peirce había ampliado el binarismo de la teoría saussuriana del signo incluyendo entre el significante y el significado la figura del interpretante.

Deberíamos recordar asimismo al *estructuralismo*, amplia tendencia que gravitó muchos años en los estudios literarios. Si bien por su origen se conecta con la teoría matemática de conjuntos, y tiene por lo tanto un moldeado científico, no podemos ignorar que algunos de sus iniciales mentores, como Paul Valéry y Étienne Souriau, deudores del pitagorismo, reivindicaron los modelos simbólicos de la Antigüedad, y redescubrieron las leyes de la analogía, que pudo ser la base de una hermenéutica. Pero este estructuralismo basado en modelos simbólicos fue volcándose hacia la vertiente analítica formal, gestando un *formal-estructuralismo* que abandonó su vocación hermenéutica inicial.

La teoría estructuralista acentuó su giro positivista a partir de los años 50, cuando Claude Lévi-Strauss aplicó los principios de la fonología a las ciencias sociales, produciendo un verdadero manifiesto científico que alcanzó gran predicamento. La cultura, el mito, la producción estética, podían ser analizados y ordenados en casilleros a través de cierto método combinatorio. Esta teoría tuvo sin duda aspectos relevantes en los estudios literarios (Greimas, Barthes, Genette) –avanzó en el conocimiento técnico de la obra literaria e introdujo nuevas vías de lectura e interpretación– pero también indudables limitaciones cuya crítica habría de venir del campo de la filosofía.

Los estudios del lenguaje y las letras se habían adaptado a las necesidades y modos de la ciencia, y tendían peligrosamente a alejarse de la historia real, así como de los procesos creativos concretos. Esa *clausura del signo* fue censurada, a partir de los años 70, desde varios frentes. Débilmente la criticó el historicismo hegeliano o marxista, que concibió la posibilidad de un estructuralismo histórico (Althusser) o buscó cierta alianza con la fenomenología (Enzo Paci). Tuvo un crítico profundo en el teórico ruso Mikhail Bakhtine o Bajtín, aunque esa crítica vendría a ser conocida en el mundo académico occidental a partir de 1975, después de su muerte, cuando se inició la traducción de sus obras al francés, italiano y español.

La gran antagonista de ese universo teórico es la *Fenomenología*, de tan honda influencia sobre la estética vanguardista, aunque dejada de lado por la mayoría de los críticos y estudiosos del período. A continuación intentaré una aproximación a los conceptos básicos de la fenomenología y a su metodología propia, señalando la importancia de esta corriente en las artes, y su particular penetración con el estilo cultural de la América Latina.

### **LA FENOMENOLOGÍA COMO REVOLUCIÓN EPISTEMOLÓGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES**

Es en los propios artistas, en su poética implícita o explícita, donde subyacen los elementos de una teoría fenomenológica del arte. Siempre he señalado la tarea del escritor, del artista, al que Gaston Bachelard llama con justicia “el más puro fenomenólogo”. Escritores como Octavio Paz, Alejo Carpentier, José Lezama Lima, Leopoldo Marechal, Sábato, Cortázar, descubrieron el entronque del arte con la fenomenología, y algunos de ellos vieron con claridad su inserción en el humanismo cultural americano, cruzado por diversas coloraciones étnicas. También lo han entrevisto antropólogos que, superando el marco científico de su disciplina, han penetrado la fisonomía cultural del continente, como es el caso de Gilberto Freyre, Bartolomé Meliá, José María Arguedas.

La concepción humanista del arte y la cultura se ha venido perfilando en la Europa del siglo XX a través de filósofos que son de una manera u otra deudores de la Fenomenología de Edmund Husserl, como Martín Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Martin Buber, J. Buytendijk, Evdokimov, Bajtín, María Zambrano, Maurice Merleau Ponty, en amplia y diversificada corriente que tiene en Hispanoamérica su continuidad y también su originalidad a partir de traducciones, reinterpretaciones y estudios de Samuel Ramos, José Gaos, Carlos Astrada, Emilio Estiú, Héctor A. Murena, Rodolfo Kusch, Danilo Cruz Vélez, Ernesto Mayz Vallenilla, Gonzalo Casas, Félix Schwartzmann y otros pensadores.

La revolución fenomenológica ha abierto un nuevo horizonte y una real posibilidad de convergencia para las ciencias de la cultura. Husserl propuso un modo de conocimiento que debía atenerse exclusivamente a lo dado en la experiencia. Ello no significó una mera potenciación de la experiencia sensible sino por el contrario una ampliación de su registro, y una especial atención a la experiencia obtenida por los distintos grados de una intuición no sensible<sup>1</sup>. El objeto de la investigación fenomenológica es el *fenómeno*, entendiendo a

1 CARPIO, A (1974): *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*. Instituto de Filosofía de la Universidad del Litoral, Rosario.

éste como lo dado a la conciencia; el instrumento de que ésta se vale es la *intuición* o visión intelectual del objeto de conocimiento. Junto al concepto de intuición aparece el de *intencionalidad de la conciencia*. La fenomenología es una filosofía del sujeto, que postula como hecho primario de la conciencia el tender a algo como su objeto. Toda vivencia intencional está constituida por el acto intencional y su correlato intencional objetivo<sup>2</sup>. Mientras las ciencias proveen conocimientos parciales, la filosofía alcanza para Husserl el carácter de ciencia universal, no detenida en el nivel de la mera experimentación ni compulsada a explicar la realidad según modelos construidos artificialmente.

El *método fenomenológico* supone el cumplimiento de una serie de pasos o reducciones. La palabra griega *epojé* es traducida como reducción, suspensión, detención, etc. Un paso primero y muy importante es la *epojé fenomenológica*, que equivale a una temporaria exclusión del yo habitual, así como a una suspensión del juicio adquirido por teorizaciones y supuestos previos. Los juicios previos imponen cierta selección de unos elementos y relegación de otros, que impiden la apreciación de la unidad de lo múltiple, a la cual tiende la reducción fenomenológica. Sin la objetividad del sistema abstracto, se trata de asumir una actitud abierta y receptiva ante lo dado, para percibir el fenómeno en su totalidad, actitud que confiere al fenómeno mismo cierto carácter de *irrealidad* que no podemos menos que relacionar con el conocimiento poético.

El segundo paso del método fenomenológico es la *epojé eidética*, que permite la indagación de la esencia del objeto captado por la intuición. Este paso, que apoyados en G. Bachelard<sup>3</sup>, relacionamos con la simbolización, prescinde aún de la existencia del fenómeno mismo, poniendo “entre paréntesis” al mundo objetivo. Intenta una captación de la esencia o *eidos* del fenómeno mismo, por una profundización intuitiva.

Por último se da una aprehensión del sujeto mismo que conoce y del acto de conocer, a través de una *epojé trascendental o fenomenológica* propiamente dicha<sup>4</sup>. El mundo no es negado sino neutralizado para volver la atención a la conciencia misma. Los conceptos tradicionales o modernos de realismo o idealismo quedan superados por este *realismo trascendental* que nos descubre la fenomenología.

Sólo a partir de tal conocimiento del sujeto y de su trascendencia podemos hablar con fundamento de una relación intersubjetiva cual es la postulada por la filosofía del lenguaje de Guillermo de Humboldt y, a su turno, por M. M. Bajtín.

La fenomenología, atendida como punto de partida a lo dado en el marco de la existencia, ha tematizado una serie de nociones: el hombre es el ser-en-el-mundo, el ser en situación, el ser encarnado, el ser con los otros, el ser tendido hacia su realización en el descubrimiento del sujeto trascendental. De la aceptación de estas nociones, natural en las culturas antes de ser readquiridas por una nueva postura filosófica que les otorga mayor dimensión

2 HUSSERL, E (1992): *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, traducción de Ziriñ, Baader, Tabernig, Ediciones Paidós, I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, Buenos Aires. WALTON, R (1993): *Husserl. Mundo conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993; Ibid (1993): *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires.

3 BACHELARD, G (1958): *El aire y los sueños*, FCE, México; Ibid (1965): *La poética del espacio*, FCE, México; Ibid (1993): *La poética de la ensoñación*, FCE.

4 CARPIO, A (1974): Op. cit. ASTI VERA, A (1968): *Metodología de la investigación*, Kapelusz, Buenos Aires.



y profundidad, se infiere la importancia de pensar al hombre como hombre en el cosmos, y en ineludible correlación con lo dado de éste. El sujeto, para la Fenomenología, reconoce su situación en un espaciotiempo, y acepta su conformación psicofísica dispuesta para una correlación hombre-mundo. La corporalidad, en esta concepción, no es meramente objeto sino una modalidad preobjetiva del ser encarnado. Ligado al cuerpo aparece el tema de la percepción, la experiencia del mundo y de sí mismo, la relación con el otro, mediada por la mirada, el gesto y la palabra. Nada de esto es concebible fuera de la conciencia corporal y la convivencia.

En la línea de la fenomenología heideggeriana<sup>5</sup>, J. Buytendijk<sup>6</sup> habla de *encuentro* como dimensión superior del diálogo entre sujetos. La palabra primordial *yo-tú* refleja la auténtica y más profunda dimensión humana existencial, tanto en el nivel del encuentro entre los hombres cuanto en la proyección vertical que conecta al hombre con su origen. Según el fenomenólogo Martín Buber, las relaciones básicas de la conciencia son la relación yo-tú y yo-ello. Transformar al objeto en un tú —nuevamente pensamos en el encuentro poético— es entablar una comunicación profunda que pone en juego la renovación de la persona.

El conocimiento racional —útil en otros campos, donde ha demostrado su productividad— no agota todas las posibilidades de la persona; sustituye la riqueza perceptiva y experiencial por esquemas abstractos, donde la sensación es pensada y objetivada de una manera general, dando lugar al concepto. En cambio, el fenomenólogo —el artista— atento de manera especial a la experiencia originaria, otorga a las percepciones su carácter fundamental pasivo-activo, devolviendo su peculiar riqueza a lo indeterminado e instaurando un modo nuevo de conocimiento, por participación e inserción en un medio existencial.<sup>7</sup>

El reconocimiento de esa participación obliga a otorgar importancia a la afectividad, respuesta primaria a los estímulos y motor irrecusable de la creación artística. Max Scheler y Jean Paul Sartre<sup>8</sup>, siguiendo en esto a Franz Brentano, han restituido su valor a la emoción, —ya recobrada por el pensamiento romántico— viendo en ella un modo de conocer y re-conocer. Tanto el amor como la angustia aparecen para la fenomenología existencial como templos de ánimo, que asumen el carácter de vía metódica. En tal sentido la emoción se impone a la simple razón como posibilidad de alcanzar en forma supra-racional el atisbo o presencia de una dimensión permanente, ontológica.

Wilhelm Dilthey destacó con fineza la presencia de la afectividad en la raíz del proceso poético<sup>9</sup>. No basta la percepción, la cenestesia, la conciencia de estar en el mundo, para el afloramiento del móvil expresivo, acorde generalmente con una cierta proyectividad o acción por la palabra. Se da conjuntamente con ellos el reconocimiento valorativo propio de la emoción. Ni la percepción, ni el sentimiento o la proyección, que pertenecen al orden del participar-comprendiendo, suponen la distanciación sujeto-objeto, propia del or-

5 HEIDEGGER, M (1958): *Arte y poesía*, Traducción y prólogo Samuel Ramos, F.C.E., México.

6 BUYTENDIJK, J (1952): *Phénoménologie de la rencontre*, Desclée de Brouwer, París.

7 VASCONI, R (1967): *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*. Instituto de Filosofía de la Universidad del Litoral, Rosario.

8 SARTRE, JP (1939): *Esquisse d'une théorie des émotions*. París, Herman y Cie.

9 DILTHEY, W (1961): *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la historia moderna y su problemática actual*, Editorial Losada, Buenos Aires.

den racional. Se instalan, en cambio, en el crecimiento de una conciencia que podríamos llamar irracional, o mejor supra-racional. El escritor, y con amplitud el artista, se halla doblemente motivado por el acto vital de la participación-comprensión, y el acto proyectivo, manifestativo, dialogante, de la expresión estética. Descubre en su propia creación, un espejo y un camino de realización, conducente a la instauración de la *ipseidad*<sup>10</sup>. De la soledad, la náusea, el exilio, el artista-filósofo ha de pasar a la participación, la aceptación, la integración.

Una reflexión sobre el lenguaje, nos lleva a cuestionar hondamente, desde América, la teoría del signo en la cual se apoyan las principales corrientes críticas del último siglo. La consideración del lenguaje nos exige una reflexión sobre lo humano, el conocimiento, la expresión, la comunicación. Para aceptar la noción de lenguaje como signo, y de la literatura como sistema signico, es necesario pensar al hombre como un animal racional, en un contexto naturalista, o, cediendo al delirio iluminista moderno, hacer de él una computadora eficiente.

Para la tradición humanista occidental, nutrida en tradiciones disímiles, y asimismo para otras tradiciones no europeas —ya sean las de pueblos asiáticos, africanos o americanos— el lenguaje aparece siempre como una fuerza espiritual, vinculante, formativa, revelatoria. El texto bíblico afirma al lenguaje como fuerza divina creadora de mundos, ya sea el *ruah* del Antiguo Testamento o el *Verbo* del Nuevo (San Juan de Patmos). Esa fuerza creadora vino a ser el *aura* que inspira a los poetas (Petrarca), el viento que tañe las arpas de la creación (Percy B. Shelley), el repositorio máspreciado de un pueblo (Guillermo de Humboldt), la energía formativa de lo humano (Georges Gusdorf), el vínculo del hombre con lo sagrado (Heidegger), el fondo de sentido que revela al hombre su real identidad (Lezama Lima), etc. El lenguaje no es mero signo o señal sino *palabra*, verbo constituyente del hombre, fuerza que determina y permite su evolución esencial.

La creación y expresión por el lenguaje que llamamos *literatura* es ejercicio de un pensamiento singular, que no pasa sino en segunda instancia por el intelecto racional. Ese lenguaje pleno es, como lo asentaba la tradición del orfismo, recogida por los poetas, una vía profunda de conocimiento, un camino de autotransformación, y el ámbito de una comunicación intersubjetiva refinada.

La expresión oral y escrita que adopta una vía metafórica, simbólica, ficcional, es en sí misma un modo del filosofar, no divorciado de la verdad. Es lo que nos descubre el humanismo, y así lo han revelado en nuestro tiempo grandes filósofos, poetas, antropólogos, teólogos.

Hay en este reconocimiento un implícito despojamiento conceptual que no todo intelectual está dispuesto a practicar. Ese despojamiento tiene que ver, de fondo, con la actitud fenomenológica.

La consideración del lenguaje desde el humanismo y la fenomenología lo aleja de la cosificación objetal, la reducción signica, o la diseminación atomizadora del sentido. También valoriza a los sujetos como entes reales que no pueden ser cosificados. La creación estética por el lenguaje establece un modo especial de comunicación, a veces mediada por imágenes o ficciones, que vincula a sujetos reales, no a un productor y a un destinatario

10 RICOEUR, P (1990): *Soi même comme un autre*. Seuil, Paris.

ideales figurados dentro de la propia textualidad, aunque esta modalidad pueda existir como un modo de la creación.

Las ciencias sociales, en cierta vertiente cientista o científicista, tienden a formalizar un concepto de sujeto que es en verdad visualizado como objeto. La fenomenología, como revolución epistemológica, propone en cambio redescubrir al sujeto, y hacerlo asimismo desde la asunción del sujeto cognoscente que protagoniza ese conocimiento.

La fenomenología no plantea solamente el redescubrimiento del sujeto sino su apertura a la intersubjetividad que es inherente a lo humano. Para la fenomenología literaria, complementada por la hermenéutica, cuentan los sujetos autor-lector como sujetos reales y situados, y el propio intérprete se incluye en la categoría de sujeto que legitima su propia situacionalidad. No hace falta aclarar que esa relación autor-lector se halla en ciertos casos mediada por otros sujetos, los personajes narrativos o dramáticos, que son vividos por la fenomenología como sujetos reales y no como entidades ficticias, tal como lo han postulado Bajtín<sup>11</sup> y Sábato<sup>12</sup>. Para el fenomenólogo toda creación de hipóstasis, personajes, sujetos ficcionales a través de los cuales se expresan la mimesis narrativa o dramática, apunta siempre a un marco real de sujetos que viven en el mundo<sup>13</sup>.

*Ser-en* y *ser-con* son modalidades constituyentes de lo humano, no meras contingencias. El *ser-con* aparece como el justificativo de la comunicación, que es vínculo intersubjetivo. El lenguaje, lejos de ser mero signo convencional, es ámbito espiritual en que el hombre se desenvuelve y convive con otros; también, según Heidegger, el espacio en que el Ser se manifiesta, aunque esta noción última será aceptada o no de acuerdo con decisiones muy personales.

La propuesta filosófica y el método de la fenomenología han sido modernamente incorporados a las ciencias psiquiátricas, antropológicas, hierológicas; Ludwig Binswanger junto con Minkowski desarrollaron la psiquiatría existencial a partir de la noción de encuentro. En el campo de las religiones aplicaron un enfoque fenomenológico R. Pettazzoni, H. Van der Leew, Mircea Eliade. En la teología debemos una estética fenomenológica y religiosa a Urs von Balthasar. En los estudios sobre simbolismo Gilbert Durand y Gaston Bachelard, además del eminente psicólogo Carl Gustav Jung, pese a que éste no hizo explícita su fenomenología.

En la Argentina la difusión de la fenomenología ha sido amplia. Un calificado núcleo de pensadores se formaron en esta escuela, entre ellos Carlos Astrada, Ángel Vasallo, Armando Asti Vera, Emilio Estiú, Héctor A. Murena, Rodolfo Kusch, Hernán Zucchi, Miguel Ángel Virasoro, Amelia Podetti, Edgardo Albizu, Francisco García Bazán, Roberto Walton, Héctor D. Mandrioni, Arturo García Astrada, Rubén Vasconi, Aníbal Fornari, Luis María Teragni, Julio de Zan, Carlos Cullen, Mario C. Casalla, Silvio Maresca, Julia V. Iribarne, Alcira Bonilla, Gabriela Rebok, además de los antropólogos Imbelloni y Bórmida, en imperfecta y rápida nómina, a la que podría agregarse la corriente de estudios literarios que hemos alentado.

Nos interesa ahora atender a la posición de Rodolfo Kusch.

11 BAJTIN, M (1982): *La estética de la creación verbal*. S. XXI, México.

12 SABATO, E (1987): *El escritor y sus fantasmas*. 2ª.ed. Seix Barral, Barcelona.

13 RICOEUR, P (1983): *Temps et Récit*, Seuil, Paris.

## RODOLFO KUSCH: UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA AMERICANA

Sin caer en abstracciones o simplificaciones, cabe reconocer que las grandes obras de arte siguen siendo baluartes de la cultura, es decir de un sentido de lo humano que responde a los más altos designios de la especie, frente a todo tipo de barbarie deshumanizante. En razón de estas convicciones hemos apuntado a establecer una teoría del escritor, como base de una teoría cultural americana.

Por otros caminos, esa teoría ha sido desplegada a partir del sujeto americano no-ilustrado, en particular el hombre popular andino, también el hombre popular de las ciudades.

Ha sido Rodolfo Kusch<sup>14</sup>—filósofo y también escritor—quien ha señalado agudamente las aporías del pensar causalista occidental y la fuerza direccional con que ciertos momentos de la filosofía europea apuntan hacia las culturas postergadas exigiendo su plena reivindicación. Nos detendremos un momento en esa relación establecida por Kusch, la cual no sólo lo induce a adoptar el método fenomenológico sino a revalidar la fenomenología como filosofía: no para ser “aplicada” a América, sino a la que es posible “descubrir”, con sus matices propios, en América.

En una serie de obras magistrales Kusch ha desplegado una propuesta de vida y una honda renovación de los estudios de la cultura. No nos interesa ahora cuánto debe en la raíz de este pensamiento a la filosofía alemana (Husserl, Heidegger, Max Scheler, Nicolai Hartmann) sino indicar en forma necesariamente muy esquemática algunos de sus logros en la comprensión de la cultura americana.

Me detendré especialmente en su libro *El pensamiento indígena y popular en América*, por ser éste un trabajo de índole antropológica y filosófica verdaderamente ejemplar de su actividad y metodología. Kusch elige un enfoque fenomenológico como continuidad de su quehacer intelectual y artístico. Ese enfoque le permite interiorizar y hacer suya la visión del mundo que preside la conducta y expresión del mestizo o el indígena del altiplano. Es interesante constatar que en esa interiorización, que se apoya en el tratamiento del lenguaje y los símbolos, la fenomenología no sólo resulta revalorada como perspectiva del filósofo sino como filosofía del indígena. En efecto, Kusch va a descubrirnos en éste una “actitud fenomenológica” francamente contrapuesta a la consideración objetivante propia de la modernidad occidental y extendida en las capas medias de la sociedad, inficionadas de pragmatismo y consumismo.

En los pueblos tradicionales, así como en los hombres menos ilustrados de la sociedad que deambulan en las ciudades, desgajados de su raíz cultural, se perfila por presencia o ausencia una relación de pertenencia al mundo, y al cosmos, que se vincula a las nociones de *amparo* y *germinación*. Ese sustrato, anterior a toda forma reflexiva, es designado por Kusch como “*estar*”, que puede hallar su paralelo en la voz aymara *Utcatha*. Lo más próximo a ello en la filosofía europea sería la categoría del *Dasein* o “*ser-ahí*” que Heidegger ha tomado del alemán popular, pero no se trata exactamente de lo mismo, y no vamos a intentar plantearlo ahora. En la filosofía europea—señala Kusch en forma acaso demasiado absoluta—el horizonte vital resulta en definitiva incorporado también como concepto, en tanto

14 KUSCH, R (1970): *El pensamiento indígena y popular en América*, Instituto de Cultura Americana, 1ª. ed., México; Ibid (1976): *Geocultura del hombre americano*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires.

para el hombre popular americano es vivido como símbolo, como un pensamiento “*semi-nal*”, indiscernible de la vida, que impregna a ésta en todas sus manifestaciones. Se halla más próximo a la noción de sabiduría que a la filosofía en un sentido moderno.

La distancia de esta actitud con la ciencia europea y con el estilo mecanicista del vivir que prevalece en las grandes urbes es señalada agudamente por el pensador argentino. Marca el desenvolvimiento de una ciencia que ha sido propuesta como paradigma del conocimiento, y cuyos rasgos dominantes han sido, a partir del siglo XVI, una dicotomía absoluta, de sujeto-objeto que favorece la relegación, cuando no la negación absoluta, del sujeto y su sustitución por modos objetivantes de explicación y dominio de la naturaleza. Paralelamente, la revolución industrial y su secuela post-industrial traerían el predominio de un mundo de objetos que a su vez han impuesto modelos mecanicistas de conocimiento.

Para el intelectual moderno la realidad es algo que se da en un “afuera”. Las ciencias sociales –cuyo proyecto rechaza Husserl en las primeras décadas del siglo XX– vendrían a imponer su óptica descriptiva y sus criterios modificadores, sobre la destrucción de la filosofía y –agregaríamos nosotros– de la ese otro modo de filosofar que es la literatura. Sus modelos serían tomados sucesivamente de las ciencias empíricas, de la matemática, o del mundo técnico mecánico.

Frente a ello la fenomenología retoma la unidad subjetivo-objetiva del conocimiento y rescata asimismo la dignidad del hombre en cuanto sujeto dotado de inteligencia. Pero la destrucción social imperante hará especialmente demostrativa la recuperación de la visión fenomenológica en el “otro”, en el más despojado, el sujeto indígena relegado por la soberbia ilustrada y el progresismo histórico. Sus categorías de pensamiento son, por otra parte, inherentes a toda mentalidad popular, como lo ha demostrado Kusch al referirse al hombre ciudadano, y sirven de base a movimientos políticos populares que no resultan bien comprendidos cuando se pretende analizarlos desde las categorías del pensamiento político europeo.

Señala Kusch en el indígena cierta renuncia a reconocer “objetos” separados del hombre, y una continua tendencia al relacionamiento de las cosas con el sujeto que las vive y piensa. “Para el indígena no hay cosas propiamente dichas sino que ellos se refieren siempre al aspecto favorable de las mismas”. Su atención no se fija en los objetos sino en un mundo de aconteceres y relaciones, signos y símbolos; un universo que pasa por el filtro de la conciencia, y libra a ésta la posibilidad de desplegar escalas de comprensión.

Comprender y relacionar analógicamente será para la mente popular más importante que describir y analizar. He ahí el porqué de la legitimación del punto de vista fenomenológico para la comprensión de la cultura americana en sus estratos más genuinos e irreductibles, menos inficionados por las modas o las ideologías pasajeras. Atender a ese estrato fundante de la cultura, no al modo del antropólogo que reúne datos sino del fenomenólogo que descubre al otro en sí mismo, será en definitiva el fruto de una decisión cultural.

Kusch propone quizás una nueva demasia, ante la cual, con enorme respeto al filósofo y amigo, tengo cierta reticencia: el desconocimiento del discurso europeo moderno. Aún al propio Carl G. Jung, uno de sus innegables maestros, llega a imputarle el no haber superado los marcos de la cultura europea. La actitud de Kusch, en sus aspectos más provocativos y fecundos, comporta un rechazo del imperio de los objetos y de la cosificación humana, un llamado a la superación de la horizontalidad de las ciencias sociales, y una apelación a la vida espiritual. Su invitación a captar libremente la realidad sudamericana es mucho

más que una invitación a desbrozar un ámbito de trabajo; es un gesto liberador que convoca al redescubrimiento de la identidad americana, hoy negada, distorsionada o manipulada de diversas formas.

### **LA TRANSMODERNIDAD LATINOAMERICANA Y LA FENOMENOLOGÍA COMO FACTOR DE RENOVACIÓN DE UNA HERMENÉUTICA CULTURAL**

No es novedoso hablar de crisis epocal, ni decir que esta crisis prolongada afecta en sus mismas bases la continuidad de la cultura y la educación en países como los nuestros, hoy abocados al problema de su adaptación a la nueva atmósfera mundial generada por la globalización tecno-económica, y a la impostergable recuperación de su cultura, que comporta también en este tramo su integración política y económica. Los procesos de abstracción, nivelación, destrucción cósmica, inversión y destrucción de los valores, eliminación del diálogo, relegación de la voz, el sentimiento, la volición, el proyecto, se presentan ante nosotros como fases de una deshumanización creciente, que interpela a quien se preocupe por la continuidad de la cultura.

Dentro de ese marco histórico ineludible quisiera situar las posibilidades de una teoría literaria humanista renovada por la fenomenología y la hermenéutica, propuesta que reclama, ante todo, una reconsideración del hombre, la cultura y el lenguaje.

Hablar de teoría y de crítica literaria es para nosotros tener en cuenta el basamento identitario del humanismo latinoamericano que se caracteriza, precisamente, por su disposición dialogante y su capacidad de absorber todo lo humano –somos *antropófagos* dice Drummond de Andrade, somos *fagocitantes* dice Kusch– pero también de criarlo y rectificarlo de acuerdo con su propia eticidad, e incluso de contraponerle otras vías para su desarrollo.

Los latinoamericanos no hemos negado a Europa pero siempre hemos elegido a nuestros maestros en consonancia con nuestra cultura, como lo hiciera el Inca Garcilaso, que aplicó al reconocimiento de su raza la filosofía del amor aprendida en León Hebreo; o Andrés Bello, que consideraba llegado el tiempo en que la Poesía, abandonando el viejo continente, se trasladara a América, o a su turno Leopoldo Marechal y José Lezama Lima que navegando en contra del entorno próximo de la cultura intelectual, redescubrieron la herencia de Dionisio, Plotino y Raimundo Lullio, acorde con la cultura popular americana.

La poética de Octavio Paz, inspirada en la fenomenología de Heidegger y desarrollada con aportes propios, nos ha ayudado a discutir la cosificación lingüística y la teoría formalista de la lengua poética. De modo análogo, la poética de la novela enunciada por Ernesto Sábato, nos ha parecido válida para someter a juicio el objetivismo literario, la teoría del *personaje-actante*<sup>15</sup>, la pretendida eliminación del sujeto autor o lector en la obra literaria. El escritor, abre perspectivas inéditas para la construcción de un paradigma teórico basado en el *ethos* de nuestros pueblos.

Por nuestra parte hemos hallado en la fenomenología el marco filosófico más próximo a la vida y al acto poético, e incluso a la posibilidad de revalidar el *ethos* humanista tra-

15 GREIMAS, AJ (1971): *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.



dicional, en sus versiones occidental y no occidental. En cuanto al método fenomenológico, nos ha parecido la vía más adecuada para el estudio de los hechos culturales, en los que tenemos el privilegio de ser a la vez sujetos y observantes. Es también un enfoque que nos pone a cubierto de las dependencias ideológicas, al potenciar un pensar fundante que recupera el marco irreductible del existir. La *puerta estrecha* —dice Ricoeur— por la que debe pasar la hermenéutica.

La fenomenología, que reclama ser complementada por una hermenéutica de tipo histórico —recobrando para su teoría todo aquello que temporariamente niega el método fenomenológico— tiene resonancias muy hondas en el seno de la cultura latinoamericana, incluso en sus formulaciones indígenas, siempre en alguna medida mestizadas. Se da en diversos grados una tendencia contemplativa, por doble herencia autóctona e hispánica, y a la vez una actitud interpretante, curiosa y genuinamente universal, propia de Occidente.

Por otra parte los conceptos y categorías de la fenomenología son familiares a todos aquellos que además de estudiar la literatura, somos parte de su creación. Una reflexión sobre el proceso creador nos ha movido a rescatar este aspecto de nuestra trayectoria; como un aprendizaje no libresco que parte de una experiencia de descondicionamiento y acceso intuitivo a la realidad. Le hemos adjudicado a este proceso de conocimiento la categoría de místico, no rechazada por Rodolfo Kusch, pues se trata de un acceso al conocimiento por participación en el Ser que es en el fondo de índole mística, pues crea una forma de conocimiento por participación en el Ser, y llega a erigirse como fuente de su conocimiento reflexivo, pero este grado de conocimiento es casi intransferible y sólo cabe esperar que germine en las aventuras personales de cada creador. Sin embargo, no hemos dejado de afirmar que es en razón de esta fidelidad a la experiencia propia que el poeta debe instaurar modalidades expresivas inéditas, y no por el afán de generar asombro a través de un uso llamativo del lenguaje, como lo han postulado los teóricos neoformalistas del siglo XX.

No todo creador es capaz de llevar a sus últimas instancias el acto fenomenológico, alcanzando la contemplación del acto mismo del conocimiento, pero sí lo han hecho los grandes poetas modernos.

Martín Heidegger señaló al poema como primera y fecunda palabra que el filósofo debía escuchar y repensar. Su filosofía ha estudiado y revalorado la teoría implícita en Hölderlin, Rilke, Trakl, tanto como nosotros podemos descubrirla, como un *ethos* propio, en nuestra lengua, a través de las obras de José Ángel Valente, León Felipe, Juan Larrea, Carlos Pellicer, Huidobro, Neruda, Ramponi, Tellier, Díaz Casanueva, Murena, Sola González, Sobrón, Liscano, quienes ofrecen en su poesía, y a veces en ensayos paralelamente trabajados, la dimensión de una experiencia poética, heurística, y su correlato reflexivo.

La lectura, la recepción literaria, es también un acto fenomenológico, previo al análisis técnico y a una hermenéutica cultural e histórica. No es posible alcanzar una hermenéutica profunda de la obra literaria con el único apoyo del análisis o la impostación de criterios ideológicos, en omisión de la reveladora lectura de carácter estético, que significa una potenciación de la lectura ordinaria, una entrega a la peculiar energía de las formas significantes, y —en nuestro entender— un acto de simbolización<sup>16</sup> que induce a la comprensión y

16 Cfr. MATURO, G (1983): *Fenomenología creación y crítica*, García Cambeiro, Buenos Aires; (1996): *La mirada del poeta*, Ed. Corregidor, Buenos Aires; (1999): *Marechal: el camino de la Belleza*, Biblos, Buenos Aires; (1995): “La simbolización como etapa metódica de una fenomenología literaria”, en *Escritos de Filo-*

ofrece las bases de la interpretación. Es preciso escuchar al texto antes de formularle preguntas o instalar un tratamiento específicamente crítico.

La escucha del texto, nacida en el encuentro estético, impone un tipo de consideración de la espacialidad, temporalidad, personajes y otras dimensiones textuales, que resulta muy distante de la categorización formal objetivante. Una actitud fenomenológica permite incorporar vitalmente las categorías de la ficción, y entablar con los personajes mismos una relación de sujeto a sujeto. Ello no impedirá, desde luego, el distanciamiento o extraposición de que habla Bajtín, y una segunda instancia crítico-reflexiva, que puede hacer necesarios pasos analíticos o científicos cuya validez no dejamos de reconocer. El formalismo y el estructuralismo, denostados desde el irracionalismo deconstructivo, deben ser restaurados en su justa significación, superado ya su absolutismo crítico.

Este tipo de encuentro intersubjetivo a través de la palabra literaria no es sólo un instrumento de estudio sino una incitación al crecimiento interior, finalidad no desdeñable del arte. El paso hermenéutico, a su turno, al restaurar el “pre-juicio” metódicamente relegado, ubica a la obra en una tradición, que no es solo una *serie literaria* como dice la semiología, sino fundamentalmente un rumbo histórico por el cual los pueblos han perfeccionado y reinterpretado sus valores éticos, estéticos, filosóficos, religiosos, conformando una identidad.

En las sociedades modernas, atomizadas, atravesadas por el mecanicismo o subalternizadas por formas de vida alienantes, es el escritor quien recobra los fundamentos del pensar y la riqueza de una experiencia reveladora. Nos hemos opuesto a la noción excluyente de “arte como artificio” derivada del signo arbitrario y convencional saussuriano, para recobrar una noción intersubjetiva del lenguaje, y al valor de la obra como hecho de comunicación en un nivel no ordinario. De nuestra consciente inserción en un medio cultural distinto al de ciertos círculos euroatlánticos ha surgido una diferencia en la categorización de elementos teóricos, categorías genéricas e instrumentos críticos. No hemos cultivado la noción de *artefacto* literario, ni nos hemos inclinado a hablar de *mecanismos*, *estrategias*, *shifters* u otras expresiones típicas de la mentalidad mecanicista, pues las nomenclaturas son reflejo de una determinada visión del mundo y de la vida.

Félix Schwartzmann ha afirmado que los filósofos se han expresado en América a través del poema o la novela<sup>17</sup>. Tal vez sea lo propio de un continente joven, en que los poetas siguen ocupando –aún negados o relegados– el lugar del *amauta*, hombre de conocimiento. Miguel Ángel Asturias se reconocía como lengua de la tribu. Para nosotros no ha sido ésta una palabra vacía; hemos dado importancia al punto de vista del creador, restaurándolo como una avanzada del conocimiento.

La hermenéutica, por su parte, ha sido la tendencia característica del humanismo occidental, que hereda América, no sólo como interpretación largamente ejercida de textos escritos, sino como una filosofía interpretativa que otorga importancia fundamental al lenguaje. Una hermenéutica situada en América nos impulsa a la recuperación de otros mo-

sofia, Buenos Aires; (2004) (comp. y co-autora): *La razón ardiente*, Biblos, Buenos Aires; (1976): *Hacia una crítica literaria latinoamericana*, G. Cambeiro, Buenos Aires, 1976; (1985) (comp. y co-autora) *Literatura y hermenéutica*, G. Cambeiro, Buenos Aires; (1991) (comp. y co-autora) *Imagen y expresión*, G. Cambeiro, Buenos Aires.

17 SCHWARTZMANN, F (1950-51): *El sentimiento de lo humano en América*, 1950-51.

mentos del quehacer teórico y reflexivo, y también a una toma de distancia con relación a la lingüística, el formalismo, las distintas vertientes de la semiología, la sociología del público, la pragmática, la gramatología, e incluso cierta variante hermenéutica aliada a la pragmática del texto (Beuchot).

En general han sido filósofos y no estudiosos de las letras quienes han desplegado las líneas fundantes de nuestro enfoque literario. Algunos de ellos se han ocupado específicamente de lo literario ofreciendo parcialmente métodos de acceso a la comprensión del texto, como la elección de sentencias-guías (Heidegger), o ciertas reflexiones de Gadamer, o la aproximación de Paul Ricoeur a la novela europea, sin que ello haya abierto una metodología específicamente literaria. Ricoeur ha preferido plantear a fondo la relación de los lenguajes metafóricos con la verdad, y lo hizo por la doble vía de tratamiento de la metáfora y la ficción. En este sentido es M. M. Bajtín quien ha sintetizado la reflexión filosófica y el abordaje específicamente literario, ofreciendo elementos teóricos y metodológicos muy valiosos que merecen ser transitados y continuados por todo especialista en los estudios literarios. Sus conceptos de empatía y extraposición son propios de un método fenomenológico y abren posibilidades al crítico de la cultura y las letras.

Nos interesa plantear una *fenomenología hermenéutica* con preferencia a una *hermenéutica fenomenológica*, y acaso sea éste el punto que nos diferencia actualmente de otras líneas de trabajo. También me interesa señalar que la distancia existente entre nuestra posición situada y el cientismo positivista no por ello nos ha acercado a una nueva vertiente, también asentada en parte en la Fenomenología, que es la posmodernidad europea.

El *deconstruccionismo* posmoderno fue lanzado desde ciertas universidades francesas y norteamericanas a partir de 1968, por fijar una fecha, como un *post-estructuralismo* adverso a la ciencia y a la hermenéutica. En Francia, donde el estructuralismo se había desplegado con gran fuerza, surgió la filosofía post-moderna, inspirada en la confrontación de la fenomenología con la ciencia positiva. Sus impulsores (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, François Lyotard, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Umberto Eco, entre otros) eran traductores y deudores de Husserl y Heidegger, que se situaron en una posición extrema, típica del tramo occidental de la globalización cibernética.

Derrida afirmó, en *La Gramatología*<sup>18</sup>, la destrucción del *logos* que habría sustentado la civilización de Occidente durante 2500 años, desde Platón a Saussure. La denuncia que da por terminado ese basamento ontoteológico no solo apunta al clasicismo griego y latino sino especialmente al humanismo judeocristiano. Se habían terminado los grandes relatos que guiaron a la humanidad, a saber los mitos griegos, el Antiguo y el Nuevo Testamento, la cábala, las mancias populares. En nuestra opinión, este pensamiento acusa el impacto de la cibernética y el vaciamiento axiológico de ciertas capas intelectuales que se mueven en el contexto de la civilización pos-industrial.

Nada queda en las postulaciones gramatológicas del impulso ético que preside la reflexión husserliana, ni del agonismo vital de los filósofos de la existencia. Se percibe en cambio el peso de la atmósfera tecnológica euroatlántica, la marca de la computadora que silencia las voces, el clima de un mundo epigonal que carece de nuevos estímulos para la vida. La teoría derridana toma como modelo a la máquina, imita su binarismo, horizontali-

18 DERRIDA, J (1971): *De la gramatología*, Siglo XXI, México.

dad, limitación y ausencia de salto creativo. Con métodos de falaz seducción engendra la repulsa de la tradición cultural, el mito, la ética e incluso la historia. Bajo la cobertura de una suspensión del juicio previo, y de conceptos heideggerianos como *de-(con)-strucción*, *diferencia*, *deconstitución del sujeto*, etc., descontextualizados de un pensamiento generador, constituyente de sentido, el *post-estructuralismo* postuló la abolición de los mitos y con ellos la historia, el proyecto humano; muchos de estos filósofos hablaban de una descripción de la cultura y no de una prescripción, pero igualmente se trataba de la cultura europea, y aún de ciertos círculos de ella. Igualmente su seducción decadentista fue señuelo para muchos estudiosos americanos.

El movimiento de esta corriente va hacia la diseminación o dispersión del sentido, oponiéndose abiertamente a la vocación humanista y conciliadora de la *hermenéutica*. Ricoeur ha hablado precisamente de una confluencia de las hermenéuticas, como horizonte pensable capaz de dar sentido a una labor interdisciplinaria, intercultural, intermetódica, en la etapa deseable del genuino universalismo, no identificable con la globalización tecno-económica. Para esta corriente, aplicada a las letras, se abre pues un abismo entre la “*lengua*” y el “*texto*”, en lugar de vérselos a ambos como lenguaje viviente que de un lado se esclerosa en gramática, mientras del otro se revitaliza en creación.

Una nueva variante de este campo heterogéneo asimila textualidad e informática, negando la obra, el autor, el sentido, la lectura comprensiva. El texto es sustituido por *superficies textuales*, el sentido por una *combinatoria de significaciones*, el acto de lectura por una *infinita semiosis*. En este punto la obra se presenta como algo antiguo y ya superado por la naturaleza deletérea de los fragmentos que se entrecruzan en un mundo de terminales informáticas. El diálogo humano, la intersubjetividad, el campo de la cultura, para la visión de este extremismo seudoteórico, habrían sido derrotados definitivamente por la “comunicación” de las máquinas, la información que circula en la superficie de un planeta sin sujetos, despojado – al fin – de *mitos y supersticiones*.

Hemos dirigido una persistente crítica a posturas científicas que transforman la obra literaria en caja cerrada desvinculada del medio histórico, pero igualmente nos preocupa, en la vertiente opuesta, el irracionalismo deconstructivo.

Algunos críticos latinoamericanos se han inclinado a enfrentar las ideas de la *clausura del texto* o bien el deconstruccionismo sin retorno, a través de la noción de “*imaginario social*”, que diseña un espacio vinculante de signos y símbolos escritos con lo no expresamente manifiesto, lo vivido de la cultura. Es una lástima que en muchos de esos trabajos se parcializa o niega la totalidad del imaginario social, el sincretismo cultural americano, los ritos, las fiestas, la simbólica religiosa, que atestiguan en América la vigencia de los grandes relatos.

El *deconstruccionismo* se impuso en Europa sobre los restos de una utopía histórica de izquierda que ha sido dominante durante décadas. Estimo que en América esa utopía debe seguir vigente, y matizarse de un aire americano.

Así como en ciertos estudios europeos se privilegia la identificación de lo no-textualizado con las relaciones sexuales (Lacan) o la negatividad absoluta<sup>19</sup>, en trabajos de nuestro medio abundan los intérpretes del imaginario colectivo como *marginalidad*, *carnavali-*

19 FOUCAULT, M (1978): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

zación, subversión, clasismo, oposición étnica, etc., con omisión de símbolos unificantes, religiosos o rituales que de hecho, en la realidad de cada día, hacen posible en América la aglutinación de individuos, etnias, y grupos sociales dentro de una convergencia espiritual.

La proclividad hacia una filosofía negativa, asumida de distintos modos, condujo a una apreciable corriente de críticos y docentes de distintos niveles a exaltar la *carnavalización*, tendencia ciertamente observada por M. M. Bajtín en la cultura popular del tiempo de Rabelais, que recoge sus fundamentos en una teoría antigua y medieval de lo cómico. Pero el carnaval, o la parodia (el *para-eidos*, de antigua data) no es para Bajtín, ni para la cultura popular, un absoluto, sino una vía catártica y compensatoria de desequilibrios vitales y sociales.

Será útil y necesario escuchar todas las voces de nuestra sociedad, sin prejuicios esquematizadores y abstracciones idealizantes. Rodolfo Kusch nos dispuso a la escucha fenomenológica de la voz del indígena, el criollo, el mestizo, el sujeto omitido latinoamericano. Sin embargo, contra todo extremismo, sostengo que el estudioso, aun siendo él mismo un sujeto indígena o mestizo, no podrá desprenderse sino parcialmente del punto de vista occidental, dado por su propia formación. He ahí el desafío. Nuestro pensamiento deberá asumir esa doble raíz, la de culturas del rito y de la imagen, y un fuerte impulso historificante recibido de Occidente, junto con elementos racionales no desdeñables.

En esta encrucijada de nuestra conciencia cultural cabe reconocer a la Fenomenología como un instrumento revelador y mediador.



### Estudios culturales o crítica de la cultura: notas sobre la dialéctica y el punto de vista de la totalidad

Cultural Studies or Criticism of Culture: Notes on Dialectic  
and the Viewpoint of the Totality

Mariano SALOMONE

CONICET, INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, Argentina

#### RESUMEN

En el siguiente artículo, a partir de la revisión y el análisis crítico de fuentes y bibliografía secundaria, se realiza una lectura de los llamados *Estudios Culturales* señalando algunas de sus debilidades como pensamiento teórico-político. Me concentraré en los límites que encuentra la manera que tienen de concebir la sociedad: como una superposición más o menos aleatoria de fragmentos culturales, discursos, etc. El punto de vista asumido, según el cual “es el ser social del hombre lo que determina su conciencia”, permite advertir las condiciones histórico-sociales que han hecho posible la forma actual de los *Estudios Culturales* a la vez que cuestionar algunas de las tendencias presentes marcadas por el abandono de la *dialéctica* y de la categoría de *totalidad*.

**Palabras clave:** Estudios culturales, dialéctica, totalidad.

#### ABSTRACT

The following article, based on a review and critical analysis of sources and secondary bibliography, presents a reading of so-called *Cultural Studies*, indicating some of their weaknesses as theoretical-political thought. The analysis concentrates on the limits encountered regarding the way such studies conceive society: as a more or less random superposition of cultural fragments, speeches, etc. The assumed viewpoint, according to which “it is the social being of man that determines his conscience,” makes it possible to note the historic and social conditions that have made the present forms of the *Cultural Studies* possible at the same time that it questions some of the present tendencies marked by the absence of *dialectic* and the *totality* category.

**Key words:** Cultural studies, dialectic, totality.



*“Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”.*

*Georg Lukács, **Historia y conciencia de clase**.*

*“Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí”.*

*Karel Kosik, **Dialéctica de lo concreto**.*

## INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo propongo llevar adelante una crítica a los llamados *Estudios Culturales* señalando algunas de sus debilidades como pensamiento teórico-político. En particular, me concentraré en los límites que encuentra la manera que tienen de concebir a la sociedad: una superposición más o menos aleatoria (‘contingente’) de fragmentos culturales, discursos, etc. Dicha imagen se corresponde, desde el punto de vista teórico, con el abandono que hacen del pensamiento *dialéctico*, lo cual les impide advertir el dinamismo que existe entre la Totalidad y el Fragmento, lo Uno y lo Múltiple, el Todo y la Parte; y por ello, los lleva a insistir en particularismos abstractos en lugar de intentar buscar permanentemente la *totalidad concreta*.

Esta perspectiva, impone una serie de consideraciones para entender el objeto al cual irá dirigida la crítica, es decir, qué entenderé por “estudios culturales”. En primer lugar, según las clasificaciones hechas por algunos autores<sup>1</sup>, habrá que diferenciar dentro de los estudios culturales el proyecto original (el de sus “padres fundadores” en Inglaterra) de su desarrollo posterior<sup>2</sup>. El “proyecto original” se proponía el estudio de la cultura popular inglesa y se vinculó particularmente a la educación de adultos-trabajadores. En ese sentido, se caracterizó por su escasa institucionalización en la academia, su estrecha vinculación entre sujeto y objeto de conocimiento, la prioridad otorgada a la intervención política y la adhesión explícita al marxismo como corriente teórico-política. Algo muy distinto encon-

1 FOLLARI, R (2003): *Teorías débiles*, Homo Sapiens, Rosario; REYNOSO, C (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Editorial Gedisa, Barcelona.

2 En la crítica que hace Carlos REYNOSO a los estudios culturales describe ‘dos modalidades disímiles’, el ‘corpus canónico de Williams-Thompson-Hoggart’ y los estudios culturales contemporáneos. Y entiende, que el desenlace posterior de los estudios culturales ya estaba de alguna manera presente en su idea original. Desde ya, no comparto la continuidad que establece REYNOSO entre una y otra de las ‘modalidades’; ya que, como veremos más adelante, “no obstante” las definiciones explícitas de los autores correspondiente a cada ‘modalidad’ (que sin duda resultan muy diferentes y opuestas entre sí), ambas se encuentran separadas por períodos histórico-sociales muy diferentes, cuestión que el mismo REYNOSO advierte, aun cuando no asuma plenamente sus efectos sobre la producción teórica.

tramos en su desarrollo posterior. Durante la década del ochenta y más notablemente los noventa, coincidiendo con su paso por la academia de los Estados Unidos, se produce un decidido abandono de posiciones marxistas en favor de los últimos desarrollos de la teoría posmoderna, como pueden ser el postestructuralismo y el postmarxismo. Aún siendo discutible la inclusión de algunos postestructuralistas dentro del posmodernismo (como es el caso de Foucault, Derrida y Deleuze por citar los más conocidos) no se trata de que sus aportes teóricos posean o no cierto valor descriptivo e incluso capacidad explicativa, sino que se hace preciso rechazar lo que ha constituido a estas corrientes del pensamiento en ‘teorías débiles’:

(...) no por alguna esencia que las identifique como tales: por el concreto derrotero histórico que han asumido. Tanto deconstrucción como estudios culturales, surgieron de la crítica social y han derivado hacia el conformismo y el academicismo. [...] han renunciado a sus potencialidades intrínsecas de subversión y revuelta<sup>3</sup>.

Del mismo modo, Eduardo Grüner, se refiere al ‘sustrato teórico’ que tienen en común el conjunto de los trabajos realizados desde los *Estudios Culturales*, el cual no duda en caracterizar también como ‘pensamiento débil’: “[las ‘filosofías post’, como las llama Grüner] han perdido su auténtico espíritu crítico y político (otra vez, en el más amplio sentido del término) a favor del mero registro más o menos descriptivo de los nuevos fenómenos “microsociales” o “multiculturales” ahora existentes”<sup>4</sup>. Es entonces hacia ese sustrato teórico (esa ‘debilidad’ en el pensamiento posmoderno) compartido por los estudios culturales, hacia donde pretendo dirigir la crítica en este trabajo.

Otra clasificación de los estudios culturales, propuesta por Roberto Follari, es entre la versión *sajona* (los *cultural studies* ingleses y norteamericanos) y la versión *latinoamericana*. Esta última, desde el punto de vista de su temática y del modo de abordarla, presenta cierta especificidad propia que la constituye en una unidad de análisis independiente; por lo que su estudio y comprensión requiere de la permanente puesta en relación con su contexto de producción, es decir, con las peculiaridades histórico-sociales de América Latina. No obstante, creo que en lo que tiene de particular el abordaje propuesto en este trabajo, queda abierta la posibilidad de registrar en ambas versiones de los estudios culturales (aunque no sin matices) este *debilitamiento* en su producción teórica: ‘literaturización de las ciencias sociales’, ‘estetización de la política’, hipertextualidad, retoricismo, academismo, etc.

Ahora bien, la crítica que intento realizar a los estudios culturales asume el punto de vista del *materialismo histórico*, según el cual “es el ser social del hombre lo que determina su conciencia”. Alfred Sohn Rethel, preocupado por producir una teoría materialista del conocimiento, entendía que aquella frase de Marx considerada como una verdad absoluta no tenía ningún valor heurístico (se trataba de la simple conexión de dos problemas que se implican mutuamente el uno al otro). Más bien, debía entenderse como ‘*postulado metodológico*’ que indica el movimiento que debemos llevar a cabo en nuestra investigación: del

3 FOLLARI, R (2003): *Teorías débiles*, Homo Sapiens, Rosario, p. 14.

4 GRÜNER, E (2002): *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, p. 37.

concepto a la realidad, de la realidad a la ideología. ‘La lección objetiva del marxismo’, según Sohn Rethel, es que la crítica no trata directamente con realidades, no elabora sus propios conceptos “correctos” para oponerlos a los “falsos”. “Lo específico de Marx es su modo de enfocarlos. El suyo es un acercamiento a la realidad hecho a través de la “crítica” de una conciencia históricamente dada”<sup>5</sup>. De esta manera, criticar algunas de las tendencias presentes dentro de los *estudios culturales*, como es el abandono de la *dialéctica* y de la categoría de *totalidad* que ella implica, permitirá comprender las condiciones histórico-sociales de la existencia social que han hecho posible (y tal vez *necesarias* desde el punto de vista de las ideas de Sohn Rethel) la forma actual de los estudios culturales: el modo de producción capitalista en su mundialización neoliberal.

Por último, el propósito del trabajo compartido con algunos autores con los que trabajaremos, no ha sido desacreditar los posibles aportes teóricos que hayan realizado los estudios culturales, sino señalar sus limitaciones para reinscribirlos en la construcción del *pensamiento crítico* que necesita América Latina: aquel que fortalezca la organización y lucha de los movimientos sociales que desde la segunda mitad de los ‘90 se resisten a pensar al capitalismo neoliberal como la única realidad posible. De esta manera, adelantamos una de las conclusiones a la que arribaremos al final del trabajo: el hecho de que la posibilidad de pensar la *totalidad* dependa, a su vez, de un pensamiento *situado en la particularidad* (geográfica, económico-política, estético-cultural y filosófica: en nuestro caso América Latina) en su permanente tensión y dialéctica con la totalidad. De esta manera, se afirma que la única forma posible que tenemos de pensar la totalidad, es tomando como punto de partida la particularidad, desde aquella realidad inmediata que nos condiciona y determina nuestra singular inserción en la totalidad.

## ***SOBRE LOS PARTICULARISMOS COMO FETICHISMO INVERSO DE LOS TOTALITARISMOS***

Para Eduardo Grüner, la fecha de inicio de los Estudios culturales puede remontarse a 1956 en Inglaterra. Luego del desencanto producido por el XX Congreso del PCUS, algunos intelectuales como Williams, Thompson, Hoggart, Hall, inician un movimiento de toma de distancia del marxismo dogmático dominante en el Partido Comunista británico, para adoptar lo que llamaron una versión “compleja” y crítica de un marxismo culturalista, más atento a las especificidades y autonomía de las “superestructuras”, incluidos el arte y la literatura. Así, Williams, en *Marxismo y literatura*, refiriéndose a su posición teórica nos dice,

(E)sta difiere, en varios puntos clave, de lo que es ampliamente conocido como la teoría marxista; e incluso de gran parte de sus variantes. Es una posición que puede ser descrita brevemente como de materialismo cultural: una teoría de las especificidades del material propio de la producción cultural y literaria dentro del materialismo histórico<sup>6</sup>.

5 SOHN RETHEL, A (1979): *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Colombia, p. 193.

6 WILLIAMS, R (2000) (1977): *Marxismo y Literatura*, Ediciones Península, Barcelona, p. 16.

La definición que da Williams de su posición expresa en buena medida el rumbo que tomó en su principio el proyecto original de los estudios culturales: una discusión con las variantes más economicistas del marxismo pero sin abandonarlo, intentando como se dijo, dar cuenta de las especificidades propias de la cultura y de su relación con la economía y la política.

Sin embargo, siguiendo a Grüner, ‘las relaciones ambivalentes con el marxismo parecen haberse derrumbado junto con el muro de Berlín’, siendo progresivamente sustituidas por una ‘apertura’ hacia ciertas corrientes del postestructuralismo francés (en especial Derrida y Foucault) y del marxismo migratorio (Laclau y Mouffe). En efecto, la integración de los estudios culturales con el posmodernismo durante la década del ochenta pareciera ser lo que ‘los catapultó a los ojos del mundo’<sup>7</sup>, y lo que les proporcionó el ingreso a la academia norteamericana. A riesgo de caer en la redundancia, diré que no se trata de un rechazo total de dichas corrientes teóricas, ya que muchas de ellas representan legítimas preocupaciones por problemas que no estaban presentes en las teorías clásicas. Más bien, se trata de señalar las *debilidades* en las que han *derivado* en momentos en que hegemonizaron el campo académico y se convirtieron en “*moda intelectual*”: el ‘conformismo y el academismo’ en el que se hundió la deconstrucción<sup>8</sup> o el ‘irracionalismo metafísico’ en el que cae la crítica de lo político realizada por Foucault y Deleuze<sup>9</sup>. “Academización” y despolitización pueden ser entendidas, dependiendo el nivel de análisis, como causa y a la vez efecto del abandono de algunos supuestos básicos del marxismo; particularmente, el que interesa aquí, el pensamiento dialéctico: “el problema con el marxismo [...] es que, justamente, no se *reduce* a ser una simple teoría, sino que su propia riqueza teórica deviene de su presupuesto filosófico y práctico de que el conocimiento es inconcebible fuera de la transformación *material* de la realidad, transformación que es en última instancia la que *constituye* el propio objeto de conocimiento”<sup>10</sup>.

Uno de los principales equívocos que cometen lo estudios culturales, y que ha sido señalado anteriormente por Eduardo Grüner, es que, siendo la Razón occidental y sus ideas de Sujeto y Totalidad nociones características de la modernidad capitalista, ellos identifican *todo* el pensamiento moderno con una Razón y un Sujeto monolítico y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumental de conocimiento y dominación. De esta manera, y paradójicamente, los estudios culturales contribuyen a reproducir una imagen monolítica y *falsamente* totalizadora de la modernidad: a la imagen homogénea del progreso indetenible de la Razón, le corresponde la imagen invertida (pero igualmente homogénea) de la crítica del antimodernismo “post”. Ambas imágenes compartidas se oponen e ignoran la imagen *dialéctica* que transmiten Marx y Freud de una modernidad desgarrada en su interior y como autocrítica que se hace desde *adentro* mismo de la propia modernidad. Desde esa *perspectiva dialéctica* se puede advertir la *inmanencia* que existe entre Razón e irracionali-

7 REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*, p. 127.

8 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*

9 CACCIARI, M (1993): “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, in: CACCIARI y otros (1993): *Disparen sobre Foucault*, El cielo por asalto, Buenos Aires. En el caso de este autor, no es tan claro que la ‘metafísica de la Diferencia’ de Foucault y Deleuze se deba *solo* a las condiciones impuestas por el éxito académico.

10 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*, p. 68.

dad y se evita entender a la irracionalidad como una desviación inexplicable de la Historia y del progreso de la Razón: la irracionalidad habita en las posibilidades mismas de la forma dominante de la racionalidad moderna, la racionalidad instrumental capitalista. Más aún, desde esta imagen dialéctica se advierte el lugar *fundacional* que ha tenido la irracionalidad para la constitución de la Razón occidental<sup>11</sup>:

[...] es precisamente la existencia del Particular *concreto* lo que constituye la condición de posibilidad del Universal *abstracto*, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su “cierre”; demuestra que –dicho vulgarmente– el universal viene fallado de fábrica<sup>12</sup>.

Semejante equívoco, producto de una mirada no dialéctica, impide una relectura crítica de los conflictos internos al proyecto de la modernidad y construye una imagen del proyecto moderno como si en su totalidad estuviera comprometido con un programa de dominación y opresión<sup>13</sup>.

A partir de allí, los estudios culturales extraen su argumento para impugnar cualquier intento de “gran relato”, rechazando toda posibilidad de totalización por excluir con violencia al Otro. De esta manera, comparten con las imágenes posmodernas la idea de *fragmentación*: el mundo contemporáneo estaría constituido por una multiplicidad de fragmentos culturales cuya superposición contingente imposibilitaría cualquier intento de reunificación del sentido. De ahí en más, se lanzan a la búsqueda y el “reconocimiento” de estos diferentes fragmentos. Ahora bien, enfrascados en esa búsqueda, han producido una “*fetichización de los particularismos*”<sup>14</sup>; la cual ha significado una considerable pérdida del espíritu crítico y político a favor del mero registro más o menos descriptivo de los nuevos fenómenos “microsociales” o “multiculturales”, algo en verdad muy distinto de lo que sería su reconocimiento teórico y político. Así, en la lucha encarnizada contra el universalismo, proponen el llamado *multiculturalismo*, la aceptación indiscriminada y desjerarquizada de cualquier particularidad identitaria. El problema, como advierte Grüner, es que el multiculturalismo no es necesariamente una solución al universalismo: en todo caso,

(...) es el fetichismo inverso, o sea, la otra cara de lo Mismo, que, de una manera ultrarrelativista, produce la bondad intrínseca del “fragmento”, sin referencia alguna a su lugar (no siempre “contingente”) en la totalidad-modo de producción. Ante la negación fundamentalista de la Particularidad, tenemos ahora la negación

11 Eduardo GRÜNER menciona el lugar fundacional que para la historia y el pensamiento de Occidente tiene el genocidio americano en la autoconstitución etnocéntrica y racista de su propia imagen civilizatoria, de su propia imagen de racionalidad moderna (GRÜNER: 2002, 115). Ciertamente es que, dentro de la misma Europa, es posible hallar elementos cuya renegación hizo posible la construcción del universal abstracto, la Razón occidental: como es el caso del proletariado, las mujeres, etc.

12 *Ibid.*, p. 115.

13 En este punto GRÜNER agrega que, dicha imagen, es el efecto necesario de entender a la propia Historia como puro “discurso” en el sentido estrecho del término, como un metarrelato absolutamente autónomo respecto de lo “real” y por eso mismo pasible de una fuerte consistencia interna.

14 *Ibid.*, p. 73.

multiculturalista de la Universalidad. En ambos casos, la verdadera negación, de consecuencias trágicas, es la del irresoluble conflicto entre lo Particular y lo Universal<sup>15</sup>.

Diferentes autores<sup>16</sup> han llamado la atención sobre una de las características que han adquirido los estudios culturales contemporáneos en su forma dominante y que tal vez se pueda entender como resultado de aquel “fetichismo de la particularidad”: cierto *populismo* que les ha impedido tomar distancia crítica respecto de su objeto de estudio. Populismo por el cual confunden la descripción de los particularismos con su análisis crítico. De esa manera, ante la infinita colección de fragmentos dispersos en el espacio (sin densidad histórica), se encuentran sin criterios que les posibilite algún tipo de jerarquización y evaluación ética y política de los mismos. No pueden advertir hasta qué punto, en una sociedad donde todavía existe el poder, la fragmentación cultural puede ser un síntoma de “totalitarismo” solapado<sup>17</sup>.

En momentos donde los estudios culturales posmodernos (en comunión con lo más ‘débil’ de las filosofías ‘post’) explican que estamos en el reino de las “diferencias”, de las “multiplicidades”, de los “juegos del lenguaje incommensurables”, etc; parece acertado interpretar esta imagen de dispersiones infinitas como  *síntoma* de las condiciones históricas del capitalismo tardío: “[el multiculturalismo] puede interpretarse sintomáticamente como la forma negativa de emergencia de su opuesto, la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal”<sup>18</sup>. Eduardo Grüner, arriesga la hipótesis a “contrapelo” por la cual la multiplicidad cultural y la fragmentación es la forma como *aparece* la presencia masiva del capital como significante *universal*; y en nombre de la cual, se termina aceptando la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista: preocupados en la lucha por los derechos de las minorías, los estudios culturales estarían sin querer participando activamente en los esfuerzos ideológicos del capitalismo para transformar su presencia masiva en invisibilidad. El problema, siguiendo a Grüner, es que la celebración multiculturalista de la diversidad de “subjetividades” y “estilos de vida” depende estrictamente de una *subterránea unidad*. Es decir, la invisibilidad de la brecha antagonista que produce lo Uno es lo que sostiene la imagen de la multiplicidad de identidades: “la multiplicidad más o menos intercambiable de las partes oculta la fractura constitutiva del todo (de lo que solía llamarse modo de producción)”<sup>19</sup>.

He evitado en este trabajo hacer referencias concretas a los autores que efectivamente trabajan dentro del campo de los Estudios Culturales. En primer lugar, debido a que la crítica a la noción de totalidad, que llevan a cabo (explícita o implícitamente) los Estudios Culturales, es un cierto denominador común en la mayoría de sus posiciones: la mayor parte toma la noción en un sentido que la hace equivalente a totalidad empírica o bien, por deslizamiento de sentido, tienden a interpretar totalidad como totalitarismo. Segundo, porque para un análisis detallado de las diferentes posiciones teórico-epistemológicas, definicio-

15 *Ibid.*, p. 130.

16 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*; GRÜNER, E (2002): *Op.cit.*; REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*

17 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*

18 *Ibid.*, p. 139.

19 *Ibid.*, p. 89.



nes conceptuales, metodologías utilizadas por los Estudios culturales y su vinculación con sus posiciones políticas, pueden consultarse los libros de Carlos Reynoso<sup>20</sup>, para el caso de los Estudios Culturales sajones; y Roberto Follari<sup>21</sup>, en el caso de los latinoamericanos. No obstante, voy a hacer referencia a un caso particular para ejemplificar no solo los posibles equívocos teóricos que comporta, en la actualidad, la perspectiva de los Estudios Culturales, sino para señalar los riesgos políticos que casi inevitablemente conllevan.

Tomemos el caso de un artículo publicado por Néstor García Canclini “*Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía*”<sup>22</sup>. La hipótesis central de dicho artículo, es que la descomposición o crisis de la política deriva de una profunda ‘reestructuración de la esfera pública’, producto de las transformaciones en el consumo y la globalización; de esa manera, la respuesta a la crisis debemos buscarla en dichos procesos: y, precisamente, *esa* es la novedad que representan los Estudios Culturales. Una hipótesis más se agrega a la anterior: los procesos de globalización, su dimensión y particularidades, no pueden entenderse con los ‘recursos cognitivos’ usados para examinar los intercambios entre las sociedades hasta mediados del siglo XX<sup>23</sup>; es decir, las teorías sobre el colonialismo y el imperialismo tienen poco que aportar a la comprensión (crítica) del ordenamiento político y económico mundial, o mejor, de los ‘intercambios globales’. Ambas afirmaciones parecieran no necesitar mayor precisión que su mera enunciación: seguramente, debido a que pertenecen al conjunto de clisés compartidos por sus interlocutores. A partir de allí, solo resta desarrollar a fondo estas ideas. En el caso particular de García Canclini, implica una crítica a la noción clásica de ciudadanía, aquella que se ‘reducía’ al reconocimiento de derechos de las personas como miembros de una nación y que se ejercían mediante acciones ‘explícitamente políticas’: “una concepción racionalista e ilustrada de la política y una visión en parte economista, en parte moralista, del consumo hicieron una alianza tácita para separar lo que en la gente había de consumidor y de ciudadano”<sup>24</sup>. En su reemplazo, se aventura a describir cómo, en la actualidad, la ciudadanía se constituye en ‘los territorios de la comunicación masiva y el consumo’: la política, se muda entonces de los mítines a la televisión, de la persuasión razonada a la fabricación de la imagen, etc, etc. En definitiva, para reencontrar lo público, debemos mudarnos de la producción al consumo, de lo nacional a lo global. De ese modo, para avanzar en los estudios culturales, se vuelve clave explorar la formación de nuevas posibilidades de identidad, pertenencia y virtual ciudadanía en el ámbito del consumo, formas de agrupamiento que hoy reemplazan a las identidades macrosociales como la nación y la clase: comunidades atomizadas que se nuclean en torno a consumos simbólicos más que en relación con procesos productivos<sup>25</sup>.

20 REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*

21 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*

22 GARCÍA CANCLINI, N (1996): “Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía”, en: GONZÁLEZ STEPHAN, B (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Nueva Sociedad, Venezuela.

23 *Ibidem*.

24 *Ibid.*, p. 3.

25 *Ibid.*, p. 12.

Además, como se sabrá, los procesos de globalización han desbordado los espacios y fronteras nacionales a partir de los cuales siempre se desarrolló la ciudadanía: hoy la ciudadanía ya no puede pensarse en referencia a los ‘viejos’ estados nacionales...

La globalización supone una interacción *funcional* de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con *muchos centros*, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa. Pocas veces se ven ya los enfrentamientos puntuales de un país ocupado por otro, como en el colonialismo, o subordinado económica y culturalmente a una potencia particular, como en el imperialismo<sup>26</sup>.

La forma en la que se describen estos procesos es sin duda importante, ya que su escritura apasionada intenta contagiarnos de su ‘híbrida’ euforia (no se sabe bien si se está elogiando, criticando o tan “solo” describiendo) y hacernos sentir (aunque terminemos sin conocer bien el porqué) lo fructífero que ha sido todo esto. Sin embargo, en la penúltima página, Canclini advierte que algo no anda del todo bien (lo reprimido en algún momento retorna): “la transferencia al consumo y al mercado de las aspiraciones ciudadanas –pertenencia, información, representatividad– no proporciona automáticamente las respuestas que la política dejó de dar, o da deficientemente. Las promesas de diversidad y pluralismo de la globalización se desvanecen a menudo en medio de la competencia feroz que desata el *modo neoliberal* de abrir las economías y las culturas”<sup>27</sup>. No puedo dejar de saludar este breve intento de historización; sin embargo, me pregunto, ¿si no se trataba de la “realmente existente”, qué globalización estuvo describiendo hasta ahora?

La desvinculación entre producción y consumo; y más aún, la concentración (reduccionista) en esta última esfera, lleva a la fascinación por el descubrimiento de “comunidades interpretativas de consumidores” que parecieran ocurrir “a pesar de” o “al margen de” la política y la historia (aquel ‘modo neoliberal’ de abrir las economías y la cultura). En consecuencia, se termina aceptando rápidamente la ilusión posmoderna de una globalización homogénea y vacía en la que se han eliminado las diferencias sustanciales (entre norte/sur, este/oeste) y solo restan diferenciaciones graduales de un mundo a la vez culturalmente múltiple y espacialmente integrado. No deja de resultar sorprendente que un latinoamericano pueda aceptar una idea de globalización de manera tan acrítica y en términos tan abstractos. ¿Cómo no advertir las formas diferenciadas a través de las cuales operan las fronteras (flexibilidad o rigidez) para cada factor de la producción?: mientras que la mundialización no ha alcanzado todavía a los sujetos y se endurecen las condiciones de ingreso a los países del primer mundo (las fronteras entre norte y sur se han cobrado más vidas que el Muro de Berlín); para el capital financiero, en términos de fronteras, rige ya lo que tanto anhela nuestro autor, la “ciudadanía global”<sup>28</sup>. Pero, ¿Y el multiculturalismo? Con un diagnóstico como el de Canclini, fácilmente podemos caer en aquel “fetichismo de la diversi-

26 *Ibid.*, p. 11. La cursiva es mía.

27 *Ibid.*, p. 14. La cursiva es mía.

28 SASSEN, S (2002): “Contrageografías de la globalización: la feminización de la supervivencia”, *Travesías* Año 9, n° 10, mayo, Documentos del CECYM, Buenos Aires, pp. 11-36; BORON, A (2002): *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires.

dad abstracta” que mencionaba más arriba, esto es, la celebración acrítica de la ‘diversidad’ que pasa por alto concretas relaciones de poder “intercultural” y, a través de la cual, la “diferencia” o la “hibridez” se transforma en la coartada perfecta de la más brutal desigualdad y dominación<sup>29</sup>.

En este apartado he tratado de dar cuenta del principal argumento que los estudios culturales han dado para abandonar algunos supuestos fundamentales del marxismo, como es la categoría de *totalidad*. A la vez, he intentado demostrar la limitación más importante que dicho argumento presenta; y por la que no se entiende cuál es la ventaja de, una vez ganada la guerra contra el economicismo que reducía la cultura a la economía, promover el camino inverso, la reducción de la economía a la cultura. En el siguiente punto, intentaré avanzar hacia la forma en que podría imaginarse en la actualidad un proyecto de totalización. Para ello, habrá que recuperar algunos textos clásicos dentro del marxismo, en especial, aquellos a través de los cuales se pensaron las relaciones entre el Todo y las Partes.

### **LA (TRÁGICA) TENSION ENTRE EL TODO Y LA PARTE COMO FUNDAMENTO DE LA TOTALIZACIÓN**

Hemos visto cómo los estudios culturales (y las filosofías ‘post’) a partir de las (falsas) totalizaciones que se produjeron durante la modernidad en nombre de la Razón occidental recusan cualquier forma de universalismo, de noción de totalidad y de intento de “gran relato”. Entre la Totalidad y el Fragmento, el Todo y la Parte, lo Uno y lo Múltiple, los estudios culturales han elegido los segundos términos de estos (como veremos) *falsos* dilemas, hundiéndose en aquella “fetichización de los particularismos” de la que hablaba más arriba. De tal manera, no han podido advertir la *dialéctica* que existe entre los extremos de esas polaridades y desde la cual los particularismos resultan ser el síntoma de la falsa totalidad.

Sin embargo, el problema no está en las respuestas que han dado los estudios culturales, sino en la manera como plantean sus interrogantes: se hace por ello necesario volver a preguntarnos por las relaciones que existen entre la Totalidad y los Fragmentos, entre el Todo y la Parte. Cierta desconfianza en las respuestas (y sus preguntas) que dan los estudios culturales, nos permitirá *sospechar* (tal cual lo hicieran los “filósofos de la sospecha”) que tras la forma como se nos *aparece* la realidad (los “hechos” aislados, los “fragmentos”) se oculta una “estructura nuclear interna” que los explica. En efecto, ya en 1923 criticando al empirismo de su época, Lukács advertía sobre la necesidad de

desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma *necesaria* de manifestarse<sup>30</sup>.

29 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*, p 22.

30 LUKÁCS, G (1969): *Historia y conciencia de clase. Ensayos sobre dialéctica marxista*, Editorial Grijalbo, México, p. 9.

Se trata de distinguir dos momentos diferentes de la existencia, *apariciencia* *fenoménica*<sup>31</sup> y *esencia*: a partir de esta distinción se entiende que la “cosa misma” no se manifiesta al hombre *inmediatamente*; sino que para captarla, el hombre necesita dar un “rodeo”. De esta manera, el pensamiento dialéctico distingue entre *representación* inmediata de las cosas y el *concepto* correspondiente a las mismas. No se trata de que fenómeno y esencia sean cosas radicalmente distintas; sino que el fenómeno es la forma en que se manifiesta la esencia, la manera bajo la que se aparece a nuestra percepción inmediata. Por lo tanto, el fenómeno, es aquello que revela la esencia y que la oculta al mismo tiempo<sup>32</sup>. Y solo podemos acceder a la esencia a través de la forma inmediata de su apariencia. La realidad se nos aparece inmediatamente de forma caótica y es solo indagando y descubriendo sus *conexiones* internas (sus múltiples determinaciones) que se nos vuelve de manera inteligible.

Esa doble determinación, ese reconocimiento y superación simultáneos del ser inmediato, es precisamente la relación dialéctica:

(E)l conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social. [...] Esta consideración dialéctica de la totalidad [...] es verdaderamente el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad<sup>33</sup>. Por ello, la categoría de totalidad resulta decisiva para comprender la realidad. Ésta, significa que las partes no se pueden comprender sin el todo: se puede describir al detalle un hecho histórico sin ser capaz de entender su función en el todo histórico, sin conceptuarlo en la unidad del proceso histórico. Es importante entender que la “contraposición” entre la parte y el todo no tiene como base una diferencia de alcance empírico: totalidad no significa “todos los hechos”. “Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* [...] la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho o conjuntos de hechos...<sup>34</sup> .

Se trata de otro *punto de vista*, de una teoría sobre la realidad y de su conocimiento como realidad, donde cada fenómeno solo puede ser comprendido en su relación con el todo. “El estudio de las partes no es suficiente [...] el problema esencial es el de las relaciones organizadas que resultan de la interacción dinámica, y determinan que el comportamiento de la parte sea *distinto*, según se examine aisladamente o en el interior de un todo”<sup>35</sup>.

31 Lo que Karel Kosik llamó el mundo de la pseudoconcreción, aquel mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos esenciales; un mundo de objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres (KOSIK, K: 1969).

32 El hecho de que pueda diferenciarse entre la esencia de la cosa y su apariencia, de que la esencia no se manifieste directamente, es lo que hace necesario el conocimiento científico como actividad específica.

33 *Ibid.*, pp. 10-11.

34 KOSIK, K(1967): *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, pp. 55-56.

35 *Ibid.*, p. 58.

Para comprender mejor este punto de vista, Lukács menciona el ejemplo que diera Marx en alguna oportunidad:

Un negro es un negro; solo en determinadas circunstancias se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón; solo en determinadas circunstancias se convierte en capital'. Así, "el todo siempre necesariamente está mediatizado en las partes. No hay experiencia del todo sino en y por sus elementos; y a la vez, la experiencia de las partes se funda en la percepción del todo. La verdad está en ambas afirmaciones, a la vez, dialécticamente"<sup>36</sup>.

Entonces, el análisis del todo implica el análisis de las relaciones entre sus partes, de sus contradicciones.

Ahora bien, volvamos a la cuestión de los estudios culturales. Como vimos, para ellos, el peligro está en lo que dentro del marxismo se ha dado en llamar "*falsa totalidad*"; en la cual, el Todo queda hipostasiado como realidad independiente y superior a la de las partes. Pero esto es algo muy distinto de la categoría de "*totalidad concreta*", tal como había sido advertido por Lukács mucho antes de las preocupaciones posmodernas:

(L)o repetimos, pues: *la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad*. La forma aparental de su independencia, de su legalidad propia, poseída por esos momentos en el orden de producción capitalista, se revela como mera apariencia sólo en la medida en que ellos mismos entran en una relación dinámico-dialéctica, y se entienden como momentos dialéctico-dinámicos de un todo igualmente dialéctico-dinámico"<sup>37</sup>.

La concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas"<sup>38</sup>.

El hombre no puede conocer la totalidad concreta sino separando y aislando los hechos del todo, haciéndolos relativamente independientes mediante un proceso de abstracción conceptual. De este hecho dio cuenta Fredric Jameson al tratar sobre la importancia de un enfoque totalizador y sobre el "posmodernismo" como concepto abstracto que permite tomar cierta distancia respecto de la experiencia empírica inmediata. El autor afirma que la reconstrucción histórica depende de la abstracción de la inmediatez. Pero, ello obliga a reconocer el *problema representacional*: si la abstracción histórica no es algo dado a la experiencia inmediata, es pertinente entonces preocuparse por la potencial confusión de este concepto con la cosa misma y por la posibilidad de tomar su "representación" abstracta por

36 PARISI, A (1979): *Filosofía y dialéctica*, Edicol, México, p. 25.

37 LUKÁCS, G (1969): *Op. cit.*, pp. 14-15. La cursiva es mía.

38 KOSIK, K (1967): *Op. cit.*, p. 63.

la realidad, “creer” en la existencia sustantiva de entidades abstractas tales como la sociedad o la clase<sup>39</sup>.

El problema es la transformación de la totalidad *concreta* en totalidad *abstracta*, en *falsa* totalidad, donde todo hecho está *ya predeterminado* antes de cualquier indagación. Se elimina así toda contradicción esencial de la realidad, para abarcar exclusivamente los hechos concordantes con el principio abstracto. Si este principio abstracto es elevado al rango de totalidad, se convierte en una totalidad vacía de contradicciones. Y por otra parte, si las contradicciones se ponen por fuera de la totalidad, son formales y arbitrarias<sup>40</sup>. También aquí, se puede observar cómo la multiplicidad cultural propuesta por los estudios culturales puede ser la forma ‘post’ que adopta la falsa totalidad, la cual permite ocultar la fractura constitutiva (las contradicciones internas) del todo.

Entonces, la falsa totalidad resulta de la eliminación de las contradicciones en su interior, de la negación y los intentos de supresión de sus diferencias. Contra este *Terror* totalizador que produjera la modernidad es contra lo que se levanta el pensamiento ‘post’ y los estudios culturales. Aunque, precisamente, lo hace (re)produciendo un fetichismo inverso pero igualmente *simétrico*: identificando a la modernidad como un bloque sin fisuras. Cuando en verdad, la narrativa que produjo la Razón abstracta de la modernidad ‘es un relato que *tampoco cierra*: la exclusión de la parte maldita transforma su narración en un relato limitado y es la restitución de esas ruinas lo que producirá las condiciones para la construcción de un *auténtico* “gran relato”, una auténtica *totalización*’<sup>41</sup>. Eduardo Grüner, para conceptualizar lo que sería en su opinión una “auténtica totalización” toma los aporte de otros dos autores: Sartre y Adorno. “*Totalizar*”, para Sartre, equivale a ese proceso por el cual un sujeto –todo lo imaginario que se quiera dice el autor– empieza por *negar* la particularidad del objeto para reincorporarlo al más amplio “proyecto-en-curso”. Pero esa totalización es siempre-*ya provisoria*, en el sentido que la praxis (unificación de pensamiento y acción transformadora) conlleva un proceso permanente de “destotalizaciones” (recuperación del particular concreto en un contexto nuevo) y “retotalizaciones” (reinscripción del particular concreto así recuperado en un nuevo proyecto). Se trata de diferenciar este permanente proceso de retotalización de la “*falsa totalidad*” de Adorno –aquella fetichización ideológica que hace aparecer lo universal (por ejemplo el capitalismo) como totalidad cerrada sobre sí misma sin importar sus determinaciones particulares–, y de la deconstrucción postestructuralista, que disuelve toda perspectiva de totalización en la dispersión infinita de las particularidades<sup>42</sup>. De esa manera, para este autor, la guerra “post” contra la categoría de totalización (que los estudios culturales alientan) pasa por alto la distinción capital entre *totalización* sartreana y la *falsa totalidad* adorniana. Un verdadero “gran relato”, implica un permanente movimiento de *retotalización* que en cada momento del proyecto teórico-político permita incorporar las particularidades concretas que operan como “causa au-

39 JAMESON, F (2002): *El giro cultural*, Manantial, Buenos Aires, p. 58.

40 Teniendo en cuenta este doble peligro, Jameson, propone la revolución permanente de la vida intelectual y la cultura como reinvencción constante contra la reificación conceptual. El objetivo pasa por renovar el análisis histórico mismo, y reexaminar y diagnosticar la funcionalidad política e ideológica de los conceptos, el papel que han terminado por cumplir en la resolución imaginarias de nuestras contradicciones reales (Jameson, 2002).

41 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*, p. 118.

42 *Ibid.*, p. 119.



sente” de la falsa totalidad abstracta. Ahora bien, esta *otra* narrativa se construye a partir de lo que Adorno llamó “*dialéctica negativa*”: aquella que trabaja en la *tensión perpetua* entre el fragmento y la añoranza de una totalidad futura e inalcanzable, pero a la que no es posible renunciar. El proceso de totalización incorpora así como motor su propia imposibilidad de clausura<sup>43</sup>.

Se entiende entonces cuál ha sido el equívoco de las filosofías ‘post’ y con ellas el de los estudios culturales: no percibir la *dialéctica negativa* que existe entre el fragmento y la totalidad; oponer a la celebración oficial de una totalidad homogénea y sin fisuras (la llamada “globalización”), una celebración simétricamente inversa (y por ello complementaria) de la dispersión infinita e inarticulable de los fragmentos identitarios. En palabras de Eduardo Grüner, entender las relaciones entre el Todo y la Parte, Universal y lo Particular, la totalidad y el fragmento, lo abstracto y lo concreto implica la recuperación de *lo trágico*. Desde lo trágico, “la relación de tensión y conflicto permanente entre la Parte y el Todo, entre la (falsa) totalidad y su Otro “forcluido”, no puede ser “desconstruida” o “destotalizada”, no puede ser sometida a crítica ideológica, más que haciéndose cargo de su estricta *insuperabilidad*. Esa es su tragedia”<sup>44</sup>. Se trata de la tensión política irresoluble entre el Todo (que solo lo es porque reniega de su parte que lo hace parecer Todo) y la Parte que lucha por el reconocimiento de su conflicto con éste, y en esa misma lucha arroja la posibilidad de un nuevo horizonte de totalización. Una relación que es tan imposible como necesaria; y es esa imposibilidad de “acuerdo” definitivo entre lo singular y lo universal la que constituye el significado último del concepto de totalidad.

### **EL SUSTRATO MATERIAL**

Como adelanté en la introducción, desde el punto de vista del materialismo histórico, toda forma de pensamiento, toda categoría del conocimiento (en su función de conciencia históricamente determinada) expresa una forma del ser social, ciertas y determinadas condiciones de existencia. En este apartado, busco relacionar los estudios culturales con las condiciones históricas de su producción teórica: indagar sobre los determinantes sociales de una corriente del pensamiento implica considerarla como *síntoma* de una época histórica.

Para comenzar a pensar en ello, resultan orientadores los interrogantes que formulara Jameson respecto de las condiciones históricas de posibilidad de un pensamiento totalizador; esto es, las características de la situación histórica y social que hacen posible articular y formular dicho concepto: ¿por qué los conceptos de totalidad parecieron necesarios e inevitables en ciertos momentos históricos y, al contrario, perniciosos e impensables en otros?<sup>45</sup>. El autor, concluye, que

(S)i el momento posmoderno, como lógica cultural de una tercera fase ampliada del capitalismo clásico, es en muchos aspectos una expresión más pura y homogénea de este último, de la que se han borrado muchos de los enclaves de la diferencia socioeconómica hasta aquí sobrevivientes (por medio de su colonización y ab-

43 *Ibid.*, p. 142.

44 *Ibid.*, p. 383.

45 JAMESON, F (2002);, *Op. cit.*, pp. 62-63.

sorción por la forma mercancía) tiene sentido entonces sugerir que la declinación de nuestra percepción de la historia, y más particularmente nuestra resistencia a conceptos globalizadores o totalizadores como el de modo de producción, son precisamente una función de esa universalización del capitalismo. Donde todo es en lo sucesivo sistémico, la noción misma de sistema parece perder su razón de ser, y vuelve sólo por medio del “retorno de lo reprimido” en las formas más pesadillescas del “sistema total” fantaseado por Weber o Foucault o la gente de 1984<sup>46</sup>.

Como vimos, los estudios culturales, en su lucha contra el economicismo produjeron un culturalismo que significó un *reduccionismo* invertido pero simétrico al anterior. Paradójicamente, como advierte Grüner, el éxito de los estudios culturales (y de la reducción de la economía a lo cultural) opera en el momento en que el capital se hace cada vez más abstracto (proceso que se da bajo la hegemonía del capital financiero) y el conjunto de las fuerzas inmateriales (el conocimiento, la información, la comunicación, los afectos, etc) constituyen las fuerzas productivas principales del modo de producción:

(...) el movimiento es, o al menos parece, paradójico: los estudios culturales colonizan, explícita o implícitamente, los discursos previos rígidamente disciplinarios (de la filosofía a la antropología, de la teoría literaria a la historia, de la sociología a la semiótica, y *via diciendo*), de manera que *todo* queda subsumido en (y sometido a) la Cultura. Pero [...] la Cultura es hoy *el modo de producción (capitalista) como tal*<sup>47</sup>.

De esta manera, se puede decir que los estudios culturales constituyen la forma de pensamiento sobre la cultura que corresponde a la fase del capitalismo tardío actual.

En continuidad con lo anterior, Roberto Follari, afirma que el éxito mismo de los estudios culturales en el campo académico se corresponde con el ambiente de la época:

(...) diríamos que aquello que legitima los nuevos modos de consumo, legitima también el consumo académico [...] G Yúdice lo ha mostrado muy bien: la cultura es hoy “recurso”, es ahora “expediente”. Y esto implica que lo es para quienes son estudiados y para quienes la estudian. La cultura como aquello que en este momento del desarrollo socioeconómico ha adquirido preponderancia, arrastra consigo como tendencia a la escritura académica y sus criterios de legitimación, los cuales cada vez más se establecen también en concordancia con las pautas de ese espacio de circulación generalizado (y “posmodernizado”)<sup>48</sup>.

En definitiva, muchas de las características que han adquirido los estudios culturales y las filosofías ‘post’ como es el retorno de la estetización de la política, el textualismo, el

46 *Ibid.*, p. 67.

47 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.* p. 38.

48 FOLLARI, R (2002): *Op. cit.*, p. 136.

desprecio por la densidad histórica y la pérdida del espíritu crítico y político, patentiza la forma como el mundo de la cultura ‘light’ se traslada sin más al campo de la academia<sup>49</sup>.

Por último, y en especial, habrá que interpretar esta despolitización y complicidad de los estudios culturales como la consecuencia de haber quedado atrapados dentro de los límites que impuso el llamado “pensamiento único” que proclamaba aquellas fantasías sobre el “fin de las ideologías” y el “fin de la historia”: el gran relato del “fin de los grandes relatos”. Como dice Carlos Reynoso, los objetivos políticos de los estudios culturales o bien han encontrado contradicciones insuperables en la forma de llevarlos adelante o bien se han convertido en otra cosa<sup>50</sup>. Si en un primer momento, aquel del proyecto fundacional de los estudios culturales, se podía encontrar entre sus filas a trabajadores obreros alfabetizados, ahora se trata de una actividad intelectual puramente *de y para* intelectuales. Si en el proyecto fundacional, los límites entre la práctica académica (como producción de conocimiento) y la práctica política (como transformación de la realidad) se encontraban fuertemente vinculadas; ahora, en su institucionalización definitiva, los estudios culturales parecieran proponer esa misma actividad académica como instrumento político, como forma privilegiada de intervención política. De esa manera, se pasa por alto que si bien resulta clara la importancia que puede (y debe) cumplir la academia en la construcción de un proyecto de transformación política; es igualmente claro, que dicho proyecto político no se puede reducir a las transformaciones que pueden hacerse desde la práctica académica. Por lo visto, solo si se acepta la tesis del fin de la historia, desde la cual nada esencialmente importante puede ser transformado de manera radical, es posible *conformarse* con la ‘política-consuelo’ que la práctica académica proporciona.

### **ESTUDIOS CULTURALES: ¿LA SUPERACIÓN DEL MARXISMO?**

Indudablemente, al advertir sobre la necesidad de construir un “gran relato” en la actualidad y la validez de nociones como *dialéctica y totalidad*, estoy reivindicando la vigencia del marxismo como corriente teórica y política. Junto con la caída de los “socialismos reales” se creyó que también se derrumbaba la validez teórica del marxismo. Sin embargo, Marx produjo una teoría del *capitalismo* real, y no de los socialismos. Por ello, en la actualidad, su crítica conserva aquella validez teórica y política, dado que el capitalismo continúa hoy con plena vigencia. Y en mayor medida, cuando la llamada “globalización” ha convertido al capitalismo en un sistema universal creando las condiciones histórico-sociales (tal como lo previera Marx) para una crítica teórico-práctica igualmente universal de ese modo de producción. En efecto, la potencialidad de esta tradición radica, siguiendo a Sartre, en que continúa siendo el *horizonte* inevitable de *nuestro* tiempo, el *humor* que colorea todos los pensamientos particulares: “Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron”<sup>51</sup>. En 1923, Lukács (a pesar de las fuertes diferencias que mantuvo con Sartre), señalaba algo similar y advertía sobre los peligros de intentar rebasar ese horizonte definido por el marxismo. Corriendo el riesgo de ser mal-interpretado, me permito citar una defensa del

49 *Ibid.*, p. 137.

50 REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*, p. 169.

51 SARTRE, JP (2004) (1960): *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, Losada, Buenos Aires, p. 36.

“marxismo ortodoxo” hecha por Lukács en uno de sus textos clásicos: sorprenderá la actualidad que tiene en lo que respecta a la situación planteada por los Estudios Culturales y las filosofías ‘post’ en su relación con el marxismo: en el intento de rebasar el horizonte teórico definido por el marxismo han caído en la ‘deformación superficial, la trivialidad y el eclecticismo’. Lejos de pretender constituir al marxismo en un pensamiento eternamente insuperable, trascendental, se trata de comprender que solo la transformación y superación de las condiciones histórico-sociales que hicieron posible al pensamiento marxista, puede reubicarnos en una nueva perspectiva espacio-temporal desde la cual (y en el mismo movimiento dialéctico) el horizonte teórico se vea también con posibilidades de ser transformado. Dice Lukács:

Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, *todos los intentos de “superarlo” o “corregirlo” han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo*<sup>52</sup>.

¿Qué decir de los estudios culturales y de las filosofías ‘post’? ¿Han podido *superar* ese horizonte definido por el marxismo y llegar *más allá* de él? Roberto Follari analiza esta operación discursiva del “ir más allá” por la cual algunos autores argumentan haber superado a los demás: un ‘ejercicio filosófico’ común; en el cual, desde una metafísica de la subjetividad, el hablante presupone su lugar epistémico como privilegiado. De tal modo se ubica en un lugar pseudo-trascendental desde el cual puede situarse por fuera o por encima de las posiciones de los demás y aparentar no ser vulnerable a la crítica, su punto de partida es el mejor de los posibles, el verdadero. Es decir, en el imaginario todo resulta posible; y el “ir más allá” es la operación discursiva por la cual se construye ese lugar *imaginario*, el de la *completud*. El argumento de “ir más allá” resulta de una manera de pensar que niega las faltas del presente en nombre de lo indeterminado de la plenitud. Sin embargo, desde el punto de vista de la dialéctica, *toda* positividad factual es una negación, un negar la variedad múltiple de las opciones posibles para asumir una sola determinada. Se nota entonces, que resulta fácil hacer notar a cualquier realización su falta: aún a aquellas pretendidas del “más allá”. En realidad, no se llega “más allá” de nadie, solo se hace *otro* camino, se sitúa en diferente dirección<sup>53</sup>. Por ello, para Follari, es sumamente discutible e incluso sospechosa la idea de rebasabilidad de los límites y de superación crítica de las otras posiciones o de la realidad factual.

52 LUKÁCS, G (1969): *Op. cit.*, p. 2. La cursiva es mía.

53 “Desde otro punto de vista”, la teoría de la relatividad hace anacrónica la noción de espacio sugerida en el ir más allá. Se esconde una noción de espacio unidireccional, en donde se ha obviado todas las demás referencias espaciales y el lugar del que habla en relación a ellas. Se trata de una metáfora que ofrece beneficios discursivos legitimatorios nada metafóricos. La cinta de moebius muestra como la finitud puede aparecer en el espacio como infinitud (FOLLARI, 2003).

Ahora bien, es justamente *esa* la pretensión de los estudios culturales, el ‘haber cruzado la línea de lo imposible’. Tanto en algunas de sus afirmaciones explícitas, como en el “tono” o el “estilo” de otras tantas, su lenguaje hace referencia a una “superación” del desarrollo de las formas anteriores de las ciencias sociales: aparecen así como la liquidación de obsoletas tradiciones previas<sup>54</sup>. Ya vimos los límites y debilidades que encuentra esta pretendida “superación” en lo que respecta a la categoría de totalidad<sup>55</sup>. En el intento de superar el reduccionismo economicista, cayeron en un culturalismo igualmente reduccionista; en la tentativa de superar el fetichismo de la (falsa) totalidad, cayeron en el fetichismo inverso de los particularismos; en la superación del vanguardismo político de algunas corrientes marxistas, se hundieron en la complicidad del populismo; con el objetivo de superar los males que produjo la modernidad, han terminado comulgando con ‘lo peor’ de la “posmodernidad”. Sucede, que *desde el punto de vista de la dialéctica*, los contrarios se encuentran inevitablemente unidos: cuando se quiere ir más allá, inevitablemente se tiende a quedar más acá. Cuando vamos hacia un extremo, caemos necesariamente en su contrario: aunque se repelen en el campo de los significados, los contrarios están fuertemente unidos. “No hay punto arquimédico al respecto, y toda virtud no va al vicio cuando se la exagera, sino que es ella misma un vicio, en la medida en que se la evalúe desde su contrario”<sup>56</sup>.

He intentado hacer una crítica a los estudios culturales específicamente en la forma que tienen de pensar las relaciones entre la totalidad y el fragmento. En ese sentido, se vio que contra la falsa totalidad oponen el fetichismo de los particularismos. No se trata de encontrar un equilibrio derivado de algún “punto medio” o una “tercera vía” entre el Todo y la Parte, lo Mismo y lo Otro, lo Uno y lo Múltiple, sino de asumir conceptualmente esta radicalidad de la unión entre los contrarios a partir de la cual se pueda advertir que el Todo es una parte-que-no-tiene-parte porque la ha excluido de su lugar constitutivo del Todo y gracias a la cual puede aparecer como un Todo-sin-partes; y del “otro lado” sucede algo similar, ya que la *particularidad* del Otro es “parte” de lo Mismo: todo particularismo supone algún tipo de universalismo. En definitiva, es imprescindible un movimiento de ida y vuelta entre el Todo y las Partes: “ir y venir será necesario para no quedar atado en los polos extremos de las contradicciones sin poder recorrer su inmanencia”<sup>57</sup>. Este doble movimiento, de ida y de vuelta, hemos dicho que tiene como motor la experiencia de lo trágico: las tensiones y conflictos entre el Todo y la Parte son, a la vez que inevitables, insuperables. Asumir esa tragicidad es lo que nos va a permitir distanciarnos de una *imaginada* síntesis definitiva (falsa totalidad) para proponer en cambio, una permanente dialéctica negativa a partir de la cual la “síntesis” del conocimiento no puede ser pensada como totalidad cerrada sino abierta: siempre provisoria, siempre en curso: un permanente proceso de totalización - destotalización - retotalización que tiene como fundamento el movimiento real de la praxis histórico-social.

54 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*

55 No obstante, tanto FOLLARI como REYNOSO advierten otros puntos en los que se expresan intentos de “superación” por parte de los estudios culturales y que manifiestan a su vez fuertes limitaciones: como pueden ser la pretendida “superación” de las “rigideces” epistemológicas y metodológicas anteriores a los estudios culturales; y junto a ella, la “superación” de los enclaustramientos disciplinarios de los cuales nos vendría a “liberar” la propuesta de interdisciplinariedad.

56 *Ibid.*, p. 118.

57 *Ibid.*, p. 119.



## **A pessoa humana como protagonista da “História Ética” na filosofia de María Zambrano**

**The Human Person as Protagonist of “Ethical History”  
in the Philosophy of María Zambrano**

**Arlindo FERREIRA GONÇALVES Jr.**

*Faculdade de Filosofia - PUC Campinas/Brasil*

### **RESUMEN**

En este artículo se intenta recuperar los argumentos de la filósofa española María Zambrano, particularmente en las obras donde expone sus consideraciones acerca de la noción de persona, y demostrar cómo tal reflexión engendra la constitución de la idea de historia del hombre occidental, caracterizada por un sentido ético de la sociedad y por la crítica al poder del individuo que está encubierto por la razón del Estado. En el análisis se destaca la tragedia de Occidente, y esto se hace por medio de dos pares de contrarios: individuo/persona y masa/pueblo. Se elige a la persona, en cuanto pueblo, como protagonista de una historia ética.

**Palabras clave:** María Zambrano, ética, persona, historia.

### **ABSTRACT**

This article attempts to recover the arguments of Spanish philosopher María Zambrano, particularly from works expounding her thoughts regarding the notion of person, and to demonstrate how such a reflection engenders the constitution of the idea of history for western man, characterized by an ethical sense of society and by criticism of the power of the individual that is covered up by the State. In the analysis, the tragedy of the West is emphasized, and this is done through two pairs of contrary ideas: individual/person and mass/people. The person as well as the people are chosen as the protagonist of an ethical history.

**Key words:** Zambrano, ethics, person, history.

A escola filosófica de inspiração orteguiana originada na Espanha do século XX sob a égide dos ideias da geração de 1914, foi notoriamente marcada pela reflexão sobre a crise histórica e ética do homem contemporâneo. Discípulos diretos e indiretos do perspectivismo e raciovitalismo de Ortega y Gasset, sobretudo aqueles que vivenciaram o exílio no período franquista, contribuíram de forma prestimosa na constituição própria da filosofia latino-americana, se fazendo presente em diversos campos de atuação, e possibilitando a construção de sua autenticidade intelectual. Dentre esses pensadores chamados “transferidos” que tiveram expressivo reconhecimento, está Maria Zambrano, autora com a qual nos acercaremos na presente pesquisa.

Maria Zambrano (1904-1991), espanhola de Vélez Málaga, tem sua filosofia mormente inspirada no pensamento de Ortega y Gasset, seu professor juntamente com Zubiri na Universidade Central de Madrid, ainda que o mescle com o intuicionismo berelsoniano e o vitalismo de Unamuno. Pode-se dividir as fases da autora mediante determinados períodos que delimitaram a própria história contemporânea da Espanha.

O primeiro, de 1924 à 1939, foi consagrado aos estudos e aos trabalhos políticos. Participou como estudante do grupo que viria a ser denominado de Escola de Madrid. Período sob grande influência da fenomenologia de Husserl, Scheler e da *descoberta* da ontologia da vida humana. O principal marco institucional que possibilita a articulação de atividades desse grupo, vem da reforma do Ensino Universitário ocorrida na Segunda República - em particular pelas ações dos ministros Fernando de Los Ríos e Marcelino Domingo - que se concretiza com a autonomia da Faculdade de Filosofia e Letras, na qual García Morente torna-se decano em 1932. Na época de sua instauração e estabelecimento (1933-1936) nota-se uma intensa atividade intelectual em diversos *centros editoriais* inaugurando um ambiente de discussão filosófica na Espanha. Centros, ou fundações, estes que funcionavam como aglutinadores e promotores de tendência periodista e participativa orientados por Ortega y Gasset e com a participação dos membros da *Escola de Madri*, tais são os exemplos que se seguem: imprensa diária (*El Imparcial*, *El Sol*, *Crisol*, *Luz*); revistas (*España*, *El Espectador*, *Revista de Occidente*); direção de coleções (*Biblioteca de Idéias do Século XX*); direção de órgãos políticos (*Liga de Educação Política*, *Agrupación al Servicio de la República*). Como núcleo básico a *Escola de Madri* tinha a Secção de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Letras. Seu período de maior atividade foi em 1935 - época em que se formam alunos ilustres como Julián Marías, Manuel Granell e Antônio Rodríguez Huéscar, e também de importantes adesões, tais como: María Zambrano (professora auxiliar), Recaséns Siches (catedrático de Filosofia do Direito), Joaquim Xirau (decano da Faculdade de Filosofia e Letras de Barcelona). Com a era franquista tem-se o exílio e a dissolução. Neste contexto a *Escola de Madri* se divide entre os membros que se mantiveram na Espanha (Julián Marías, Morente) e os exilados na América de (José Gaos, Recaséns Siches, Manuel Grannel, María Zambrano e Aranguren), porém, em sentido estrito tenha desaparecido sua unidade ao dissolver-se a plataforma universitária da qual operava, e também por haver Ortega y Gasset renunciado voluntariamente sua liderança - apesar de encontrarmos preservados, no nosso entender, traços perenes de sua filosofia naqueles que foram seus discípulos diretos.

Como resultado dessa primeira fase temos vários artigos de teor político, em que Zambrano dedica-se à defesa republicana e nacionalista da Espanha, textos que posteriormente serão compilados na obra *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil* (1998).



O segundo período da autora refere-se ao seu exílio latino-americano, dentre os anos de 1939 e 1953, em que exerceu atividades nas universidades do México, Cuba e Porto Rico. São destaques dessa fase: *Filosofía y poesía* e *Delirio y destino: Los veinte años de una española*.

É no último período da autora passados na Europa, de 1953 até sua morte, em 1991, que se encontram suas obras mais importantes. Em *El hombre y lo divino* (1955), trata a autora das origens do sagrado na Grécia antiga e no cristianismo, e assinalando as diferenças com o conceito de divino. Na obra *Persona y democracia – la historia sacrificial* (1958), temos apresentadas suas críticas ao racionalismo ocidental, e as implicações éticas da pessoa na história. Em 1965, em *España, sueño y verdad*, recorre à ensaios literários com temáticas predominantemente espanholas. Em *Notas de un método* de 1989, a autora volta à crítica ao racionalismo, perspectiva esta que coincidirá com as correntes pós-modernistas, recuperando argumentos de Ortega y Gasset e Nietzsche. Também cabe apontamento nesta fase a obra *Claros del bosque* (1988) em que a autora reflete sobre a valorização da revelação como via de compreensão.

A partir do segundo período supramencionado é articulado o conceito chave do pensamento da autora que passará a ser o lastro para toda sua filosofia posterior: a *razão poética*. Seu projeto intelectual propõe-se a superar as crises geradas pelo racionalismo cartesiano através de uma teoria do conhecimento reformulada no sentido de buscar um “saber inaugural” e criador para apreensão da realidade, não pelas categorias do entendimento racional-discursivo, mas através do próprio argumento da “vida poética”. Fundamentada sobre este princípio teórico é que Zambrano dirige sua crítica cultural ao ocidente e assinala para a desintelectualização do modelo de razão consagrado na modernidade. Neste sentido destacam-se as influências da Geração de 98, em particular as de Unamuno e Ganivet, bem como a do primeiro Ortega, quando estes ao preocuparem-se com o sentido essencial da idéia de Espanha – a essencialidade hispânica – a consideram como expressão do irracional frente a uma Europa ilustrada. No projeto de “espanholizar a Europa” e “europeizar a Espanha”, é que reside o debate entre as antinomias criadas pela *desvitalização* da razão e pela *idealização* da vida, e se situa o ponto de partida para a crítica que irá permear o pensamento da autora.

Trataremos neste artigo de destacar os argumentos da filósofa espanhola María Zambrano, em particular nas obras em que expõe suas considerações acerca da noção de pessoa, e demonstrar como tal análise, engendrada na constituição da idéia de história do homem ocidental, e que tem a violência como um dos seus fundamentos, assinala para o sentido ético da sociedade pela crítica ao poder do indivíduo que se encobre sobre a razão do Estado.

As reflexões que sustentam as posteriores aproximações à noção de pessoa na filosofia de María Zambrano, já aparecem projetadas desde sua primeira obra *El nuevo liberalismo*<sup>1</sup> (1930). Isto porque tal idéia é inscrita no âmbito da política, que por sua vez é concebida como atividade humana que objetiva a criação prospectiva, atividade essa entremeada

1 Trabalho reeditado em 1996, sob o título de “*Horizonte del liberalismo*” pelas Ediciones Moratas, possui um excepcional estudo introdutório: “*La política desde su envés histórico-vital: historia trágica de la esperanza y sus utopías*”, de Jesús Moreno Sanz.

com a religião e a ética<sup>2</sup>. O projeto político, que visa realizar esse programa vital humano, portanto dirigido ao futuro, deve ter como lastro a história, como sustenta a autora:

Toda política supone idealmente una conciencia histórica; es su alumbramiento; se dirige a un futuro, lo crea. Y como actividad humana, es de trayectoria posible, y no necesaria, porque en lo humano existe la gloria y la tragedia de la posibilidad, de la indeterminación. Y de no ser así, no habría política; tampoco habría historia<sup>3</sup>.

Neste sentido tem a política uma dupla face: uma voltada ao passado, imersa no “subconsciente histórico”; a outra mantém o olhar para a trajetória do vir-a-ser de realização, para o “quefazer” transformador. Daí seu caráter intrinsecamente revolucionário, compreendido pela autora nos termos que se seguem:

Una política de esencia revolucionaria no significa necesariamente una revolución, con su brusquedad de catástrofe, con la crueldad de sus procedimientos audaces...y con sucedáneo retroceso. Más bien diríamos que la excluye, en tanto que la presupone de un modo continuo, de cada día, de cada hora. La revolución es un procedimiento que tanto puede efectuarse para abrir paso a una política revolucionaria, como a otra de la más hermética esencia conservadora. [...] Una revolución depende, no de una doctrina, y sí de un estado social<sup>4</sup>.

A política em instância primeira pode ser apresentada como um determinado modo de ingerência no plano vital, objetivando introduzir uma mudança através de direcionamentos planejados. Ao explicar a política em termos de “atividade” frente à vida, salienta-se a necessidade de distingui-la do seu costumaz e restrito propósito de vontade de poder, donde a autora atenta em dizer que: “o poder pode ser a raiz mediante a qual se insere em alguns indivíduos esta atividade; mas ela em si mesma, se anseia o poder, é para a reforma”<sup>5</sup>.

Destina-se a política, portanto, à reforma do presente em sentido estrito, sinalizando as condições para o devir forjado pela intervenção e mobilizado pelo inconformismo. Nentre familiaridade com a religião e a ética, mas obsta destas por se efetivar necessariamente, e por excelência, na dinâmica mesma da sociedade. O projeto político reformista, como parte da dimensão humana que visa realizar o programa vital, portanto dirigido ao futuro, deve ter como lastro a história

Cabe a cada circunstância geracional arquitetar suas ações a partir de sua cosmovisão, de sua “orbe espiritual”, ou seja, construir uma *política determinada* para sua vocação inalienável. Não obstante, a cultura contemporânea está consciente da necessidade de situar a *pessoa* como o centro originário tanto da sociedade como da própria história.

2 ORTEGA MUÑOZ JF (1994): *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: F.C.E.

3 ZAMBRANO, M (1996): *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Morata, p. 204.

4 *Ibid.*, p. 221.

5 *Ibid.*, p. 203.

O conceito de pessoa, com o qual nos acercaremos, ocupa dentre outros assuntos, os textos de Zambrano que versam sobre o conceito de História e o problema da Europa. Em *La agonía de Europa* (1945), *El hombre y lo divino* (1955) e, em especial, *Persona y democracia* (1958), a autora aborda tal noção através de um enfoque social e político, com escopo de identificar as implicações éticas envolvidas na sucessão da idéia de história permeada no transcórre do desenvolvimento da Europa.

O significado da noção de pessoa, emanado primordialmente do próprio teatro - persona -, teve lugar no debate filosófico quando elevou-se à entidade jurídica, instante em que foi amplamente discutido precisamente pela sua estrutural associação à dimensão moral, o que ocorreu no alvorecer da tradição moderna, especificamente a partir de Locke. Já este filósofo assinala à noção de identidade como o fulcro pelo qual a pessoa é definida e particularizada, o que posteriormente será consagrado pelo pensamento kantiano, que sublinha o pressuposto intrínseco da sua condição de portadora de valor. Tal perspectiva se fará passar ao longo da modernidade com a idéia de que aquela entidade individualizada é detentora da capacidade de integrar-se, desvelar o si-mesmo, e transcender-se no tempo, projetando seu próprio esquema intencional. O exórdio histórico no qual partimos para essa compreensão tem como pano de fundo a gênese da subjetividade, da consciência da singularidade. O homem descobre a “autobiografia” no Renascimento, pois descobre-se protagonista de uma narrativa da que passa ter nas mãos privilegiadas - e secularizadas - a autonomia de governo. Não por acaso, o personagem homérico, Odisseu, ressurgiu copiosamente divulgado. A Odisséia é a jornada do ego que busca o regresso a si-mesmo sem jamais deixar escapar da memória daquele que volta ao reino de Ítaca, quem de fato partiu, e para aquilo que voltará.

Transcendendo à sociedade e à história, a pessoa, para nossa autora, é definida como o ente que inclui o eu, o indivíduo e o personagem. O verdadeiro ethos da pessoa reflete seu agir em função do si-mesmo, tendo articulados de maneira autêntica as três dimensões mencionadas, a despeito de que não se confunde quando comparada com cada uma dessas categorias. Na sua constituição própria a pessoa é compreendida por essa conjugação de aspectos essenciais: uma realidade pessoal, ou fundo inexorável, denominado pela autora de “entranha”; nosso vínculo com a realidade em forma de personagem para aquilo que nos rodeia; e nosso eu, como consciência de ser e manifestação do agir livre.

A *pessoa real* não se esgota naqueles aspetos constitutivos, mas os integra no viver. O personagem representa a imagem espelhada e inventada de nós mesmos, a máscara da inadequação daquilo que se é em realidade, em outros termos, representa o ser manifesto da alteridade. Do mesmo modo como não se encerra na condição de indivíduo, a ultrapassa, pela consciência de si e pela liberdade. Ao associar a noção de pessoa com o próprio agir livre e responsável, a autora recupera a tradição orteguiana que inspirou os próprios movimentos existencialistas, ao sustentar a liberdade como condição primordial da vida humana, que em sua estrutura primeira é indigente e carente de modelos prévios, estando o homem forçado a atender à sua vocação.<sup>6</sup>

É a sociedade o lugar em que o indivíduo tão somente pode se realizar. Essa realização se faz em uma constante tensão dialética entre o estado de alteração, de convívio, e o de

6 Vid., ORTEGA Y GASSET, J (1961): *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano.

solidão radical, ou ensimesmamento. Ser pessoa é ser solidão, e como diz a autora: “una soledad dentro de la convivencia [...] Por ello, nadie que viva como persona puede estar enteramente adherido a modo de vida alguno. El lugar del individuo es la sociedad, pero el lugar de la persona es un íntimo espacio”<sup>7</sup>. Cabe ressaltar que Zambrano não alude aqui ao individualismo solipsista e anti-histórico, mas assinala para o reconhecimento da sociedade como a presença necessária do passado, enquanto a pessoa é a obra aberta ao futuro imprevisível<sup>8</sup>. Neste sentido, o espaço privilegiado de efetivação do humano é um determinado tipo de sociedade, a democrática. A mesma ambiência que pode conduzir ao seu posto adverso, o absolutismo, como assinala na seguinte passagem:

(...) la marcha de Occidente ha ido inexorablemente encaminada hacia esta sociedad. Pero esta misma fe humanista ha edificado el mayor de los obstáculos para la realización de esta sociedad que le sea adecuada: el absolutismo [...] el absolutismo occidental tan diverso de los despotismos orientales, que comienzan con el endiosamiento de los emperadores romanos hasta los días de hoy en que acabamos de asistir a su caricatura: los totalitarismos de Estado que, paradójicamente y extrañamente, han comportado el endiosamiento de un personaje, cosa en verdad sorprendente<sup>9</sup>.

A autora destaca, porém, as limitações da democracia, como a demagogia e o uso ilegítimo da ideologia, e as consequências de quando a democracia torna-se totalitária, pela exaltação da uniformidade das massas. Influenciada uma vez mais pela filosofia orteguiana, em especial pelas obras do final da década de 20, que demarcam o trânsito para a etapa que posteriormente irá confirmar a razão histórica no pensamento daquele autor, Maria Zambrano acolhe as considerações apresentadas em *La rebelión de las masas* (1929). Tal influência é observada na própria definição do que a autora pondera ao se referir à idéia de massas, considerando-a como o modo de agir irresponsável do homem cuja influência coercitiva pelas heteronomias, deflagra a vida im-pessoal e inautêntica - o das-Man a que se refere Heidegger.

Consideraremos agora a relação do exposto supramencionado com o conceito de história, a fim de cumprir nosso propósito. É na idéia mesma de História que se propagam as insuficiências éticas geradas na Europa, em particular a deterioração da concepção de pessoa. Caberá uma consciência histórica que torne patente a continuidade do passado que se impõe na forma de difusão da violência, objetivando a perspectiva ao futuro.

Por meio da incursão sobre o conceito de História, este adquire um significado original no pensamento de nossa autora: “História como Tragédia”. Figurando como “primeira e ineludível questão” colocada para o ocidente, este é o problema que norteará as discussões de Maria Zambrano particularmente nas bases para sua formulação de uma filosofia

7 ZAMBRANO, M (2004): *Persona y democracia: la historia sacrificial*. 2. ed. Madrid: Siruela, p. 157.

8 ORTEGA MUÑOZ, JF(1994): *Op. cit.*

9 ZAMBRANO, M (2004): *Op. cit.*, pp. 77-78.

da história: “Cuál es el origen trágico de nuestra historia y por qué ha sido trágico y, en consecuencia, el dintel que hemos de sobrepasar?”<sup>10</sup>

A História refere-se ao modo de como o humano subleva-se sobre sua condição original e, criando-se em um horizonte prospectivo, inventa sua própria natureza. A autora propõe um esquema de interpretação histórica, pelo qual poderá ser desvelado o agir livre da pessoa, como mostra no seguinte trecho: “(...) vamos a proponer un esquema de este conocimiento de la historia, de la propia historia, de aquella de la cual somos actores, que sea al propio tiempo libertad. El tránsito de un modo trágico de hacer la historia al modo libre: de una historia trágica a un historia ética”<sup>11</sup>.

Utilizando-se de uma hermenêutica do processo constitutivo do ocidente, a autora aponta três momentos em que homem impulsiona e concebe diferentemente a História: o primeiro teria ocorrido na passagem do universo mítico-divino ao humano, em que encontra seu problemático lugar no cosmo que o impele à história; posteriormente, a história se revela no modelo elaborado na teoria cristã de Santo Agostinho, e que sustentará a própria constituição da idéia de Europa; o terceiro momento seria o século XIX, quando o homem ocidental decide pela suplantação da dimensão do divino, e se submete integralmente à realidade irredutível da história.

O primeiro momento, a Grécia antiga com seu culto à razão, à paidéia helênica, põe marcha o que se denomina de “rebeldia” ante às limitações e determinismos da própria condição humana. Desde então recorrem à razão, ao Ser inexorável, a fim de superar o real, frente ao drama da finitude. Divorciado do divino, mas desamparado e irremediavelmente só, o homem, na figura do filósofo se aprofunda pelo conhecimento na condição precária dessa fragilidade essencial.

Se a consciência da finitude influi na perspectiva do helênico sobre si, recai também sobre ele a ameaça da morte pessoal; e a proximidade com a verdade em um mundo seguro e perene, o eterniza, a razão o imortaliza. Esse desejo à imortalidade levou à construção do discurso racional, ou à filosofia, uma vez que imortal é a natureza e seu fundamento, o lógos, e este figura sobre dois enfoques quanto à *physis*: seu sentido primeiro, bem como a capacidade racional de conhecê-la. Tal discussão sobre o tema da imortalidade entre os gregos encontra lugar também na filosofia de Hannah Arendt, como assinala Fernández Martorell: “Arendt y Zambrano coinciden en afirmar que los griegos inventaron la inmortalidad, pero no consiguieron darle una solución y dejaron al ser humano desamparado y solo en su propia racionalidad”<sup>12</sup>.

No segundo momento o cristianismo reorienta o sentido de imortalidade convertendo a natureza como algo passageiro, e o homem no ser que se eterniza. Assim a natureza, imperfeita e fugaz, representa já um obstáculo ao ser do homem, e o que fundamenta tal horizonte compreensivo é a religião semita na forma de duas premissas norteadoras: “a vida é sagrada” e “o homem é o ser supremo sobre a terra”. Reside aí, segundo Zambrano, a origem da história e do pensamento próprio da Europa através do cristianismo, no sentido de

10 *Ibid.*, p. 52.

11 *Ibid.*, p. 80.

12 *Ibid.*, p. 32.

que o homem é concebido como aquele que, situado no lugar privilegiado da criação, pode criar a si mesmo. Este é o seu autêntico impulso, conforme a autora:

(...) hacerse un mundo desde su nada.[...] No se conforma con la vida, ni siquiera con la inmortalidad, que es perdurar sin huesos, separarse de sus propias entrañas. [...] Si el hombre es ceniza, polvo nada, tiene que crearse también su mundo como hizo Dios cuando estaba solo<sup>13</sup>.

O modelo divino tem reincidência no homem que cria desde o nada, pela sua rebel- dia, e através de manifesta “violência”. Neste sentido sustenta Zambrano que a história da Europa é engendrada de violência, seu próprio motor, posto sua origem no mito da criação. A autora compreende que o ocidente é protagonizado por “personagens-máscaras”, verdade- iros autores da violência, são os que sentem detentores de prerrogativas, elevados acima da moral, e acima de sua condição de pessoa, ou seja, crêem no seu endeusamento ilimitado.

Despojados desses limites como pessoa, e traspassados pelo ressentimento primário desde sua finitude, o homem ocidental, encantado pelo endeusamento, produz a fascinação das massas e minorias, naquele fenômeno já descrito pela autora como *absolutismo*, como o fundamental contraponto à constituição da pessoa: “El absolutismo es nuestro gran peca- do, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona se realice ínte- gramente”<sup>14</sup>.

Nesta análise em que destaca a tragicidade do ocidental, o faz mediante dois pares de contrários: indivíduo/pessoa e massa/povo. Enquanto o indivíduo, que vive como persona- gem, subtrai seu aspecto pessoal no Estado como massa irrefletida, a pessoa tem resguarda- do seu locus de intimidade, o que a possibilita criar para a história. Quando o povo está re- duzido à massa, diz a autora:

(...) se presenta por el pronto como un hecho bruto; algo que está ahí. Y como está vivo, el hecho bruto de la vida es la avidez, la avidez sin fin, la ilimitada avidez que sustituye al hambre antigua. La masa satisfecha es ávida de bienes materiales y de no se sabe qué. Pues como es humana, siente el vacío<sup>15</sup>.

Somente a pessoa, como povo, é que pode protagonizar uma história ética através da democracia e se contrapor à violência criadora, sua condição sacrificial, ou nos termos da autora: “[...] sólo se vivirá moralmente cuando se haya vencido esta tendencia espontánea a la destrucción. Cuando el hombre haya salido de este modo de vida en que es espontánea- mente destructor, vivirá del todo moralmente”<sup>16</sup>. Outrossim esse mesmo, o povo, deve ser o possuidor do si mesmo, legitimamente lúdimo, perante o tecido entramado pelas massas.

Neste sentido, a título de conclusão, podemos ressaltar a contribuição do pensamen- to da autora para uma atual proposição da noção de humanismo, uma vez que seu exame é

13 ZAMBRANO, M (1988): *La agonía de Europa*. Madrid: Mondadori, p. 41.

14 ZAMBRANO, M (2004): *Op. cit.*, p. 89.

15 *Ibid.*, p.184.

16 *Ibid.*, p. 83.

sobremodo contemporâneo. Assinala para os conflitos deflagrados na pós modernidade, já anunciados por gerações anteriores e persistentemente debatidos nas filosofias vigentes do século XX, especificamente encontra lugar quando se refere ao conceito de crise. É portanto dessa *crise* do homem, ou seja, da insuficiência de sua identidade moral, da deterioração dos paradigmas de valores autênticos, e das variadas formas ilegítimas de representação do poder sobre o outro, que teremos o humano fragmentado, não consciente de si próprio e de sua inserção histórica. Deste modo o humanismo a que a autora nos apresenta, tendo em vista as vicissitudes do homem ocidental coevo, alude antes à recuperação da noção de pessoa como ente por excelência da *práxis* –reflexivo e atuante –, ou seja, não como vítima, mas como protagonista moral da história.



# Novedades



www.anthropos-editorial.com

---

Harold GARFINKEL

**Estudios en Etnometodología**

ATT Ciencias Sociales

---

Roberto BERGALLI (Coord.)

**Flujos migratorios y su (des)control. Puntos de vista pluridisciplinarios**

ATT Ciencias Sociales. Utopías del Control y Control de las Utopías

---

Roberto BERGALLI e Iñaki RIVERA BEIRAS (Coords.)

**Emergencias urbanas**

Huellas / Desafío(s)

---

José Ignacio ÁLVAREZ FERNÁNDEZ

**Memoria y trauma en los testimonios de la represión franquista**

Memoria Rota. Exilios y Heterodoxias (Serie Estudios)

---

Francisco José MARTÍNEZ

**Autoconstitución y libertad. Ontología y Política en Espinosa**

PC/PU Argumentos de la Política

---

Ramón REIG

**El periodista en la telaraña. Nueva economía, comunicación, periodismo, públicos**

Huellas / Comunicación y Periodismo

---

Etty HILLESUM

**Diario (1941-1943). Una vida conmovida**

Memoria Rota. Exilios y Heterodoxias

---

Abdellah HAMMOUDI

**Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes**

PC/PU Viento Plural

---

Pierre LÉVY

**Cibercultura. La cultura de la sociedad digital**

ATT Ciencia, Tecnología y Sociedad

---

Valentín MARTÍNEZ-OTERO

**La buena educación. Reflexiones y propuestas de psicopedagogía humanista**

Libros de la Revista Anthropos



**ANTHROPOS**

1981-2006

**25 años**



## **Ethics and Environment**

### *Ética y ambiente*

Constança MARCONDES CESAR y José TRASFERETTI

*PUC-Campinas, Brasil.*

#### **RESUMEN**

En este ensayo, trataremos de la crisis energética en el contexto de una reflexión filosófica acerca del ambiente. El texto presenta una perspectiva general en materia energética y se profundiza en los conceptos de la responsabilidad y el cuidado de los pensadores Hans Jonas y Martin Heidegger.

**Palabras clave:** Crisis, ambiente, responsabilidad, cuidado.

#### **ABSTRACT**

This essay deals with the energy crisis in the context of a philosophical reflection about the environment. The text presents a general view of the subject of energy and delves into the concepts of responsibility and care expressed by thinkers Hans Jonas and Martin Heidegger.

**Key words:** crisis, environment, responsibility, care.

## INTRODUCTION

Thinking of energy, cosmos, ecology, atomic weapons, oceans, etc., is thinking of a “planetary conscience”. For philosophers and educators this is an urgent and difficult task, of a serious educational try searching for this called “planetary conscience”. For Manfredo Oliveira<sup>1</sup> this new conscience must have the pretension of becoming possible the correct situation in our world and help people to capture the reality like an opposites unit. The philosopher declares that “the transcendence reveals the human being as a being of the meanings, that situates all and any information at a meaning horizon and that acts since a captured sense. For this reason he is the being of the responsibility, because he is capable of free decisions”. The referred theme will be dealt with inside of the energy crisis perspective and at the same time of the responsibility and the care that the modern philosophical reflexion requires.

## PHENOMENOLOGY OF THE CRISIS

Let’s imagine the space. Beyond it, let’s imagine a sidereal elevator, which has carrying capacity for two hundred tons and that goes up to a cosmic platform one hundred kilometers far from Earth. It is a reality, already. The space which we all “know” includes the Moon, our natural satellite, being 1/6 of Earth gravity – a man who weighs 70 kilos on Earth, would weigh 11.6 kilos on the Moon. Average temperature of 107 degrees Celsius (day) and -153 degrees Celsius (night). Maximum temperature of 123 degrees Celsius and minimum of -233 degrees Celsius. We can find in Mars – the “red planet” – almost one third of Earth gravity – 70 kilos on Earth corresponds to 27 kilos on Mars. Average temperature of -63 degrees Celsius, maximum of 20 degrees and minimum of -140 degrees Celsius. We can also see millions of asteroids – around three thousand asteroids are close to Earth and there are billions of Dollars in cobalt, gold, iron, magnesium, nickel, platinum and silver. There is ice which hydrogen and oxygen molecules are fuel for rockets. It is an energy a potential market that can make US\$ 10 billions annually in 2030<sup>2</sup>.

Only the Moon, to which NASA plans to go back in 2020, is with the first stage of the way to Mars, it is known that it may contain 1 million tons of helium-3 – a potential source of energy which ton will cost US\$ 7 billions. The market potential: US\$ 104 billions in contracts with NASA up to 2018. It is the space releasing energy! We can also detach the solar satellites which control panels orbit around Earth will capture energy to supply the demand of electricity in the planet. The potential market: US\$ 100 billions year, since 2020. Solar candle. This prototype will capture photons (electromagnetic particles) sent by the Sun and slowly accelerates, however in a constant form, in the beginning at 312 Km/h, increasing up to 3.680 km/h after 12 days. The potential market: US\$ 350 millions in 2014. These are, for next decade, the new sidereal gadgets for capturing energy and lots of money.

We have already reached the evidence that there is water out of Earth – and whether there is water, probably, there is life. It was in Mars that the European drill Mars Express

1 OLIVEIRA, M A (2001): *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas. pp.287-288.

2 PRADO, AC & CAMARGO, C (2006): “O espaço está mais perto”. *Revista IstoÉ*. nº 189. 15 de março, São Paulo: Editora Três.

has obtained ice presence. Also, at one of Saturno moons, the American drill Cassini found signals of water.

In space conquest plans we can still notice a “Spacial Tourism” presence – which adventure will be a suborbital flight (and eventually orbital) in aircrafts like SpaceShipTwo, spending US\$ 200 thousand each flight and potential market of: US\$ 1 billion a year since 2023; “Spacial Hotels” – through a hotel suite, it will be possible to have a beautiful view of the Earth. Potential market: US\$ 5 billions a year since 2015. Besides these studies, there are many cosmic investors, like the example of Elon Musk, a north-american – the PayPal electronic payments site founder – that has sold his business and changed his line of work. Now he has established SpaceX, an enterprise that develops and makes rockets. Among them is Falcon I, that was launched on March 20<sup>th</sup>, 2006 and worths US\$ 6.7 millions. Musk is entering a market of US\$ 4 billions. Another investor is John Carmack, responsible for revolutionary computer games, like Doom and Quake, and established his enterprise to send people to space. Jeff Bezos, from amazon.com – the greatest shopping site in the world – developed the project Blue Origin, that foresees the building of a spaceharbor in Texas, USA. Another visionary is Paul Allen, the seventh richest man in the world, Bill Gates’s friend and Microsoft co-establisher. He has spent US\$ 24 millions to finance the well-succeeded SpaceShipOne that could transport a civil, north-american citizen, to the space<sup>3</sup>.

The truth is that the space, the cosmos, represents monetary symbols for governments and private investors. It is evaluated in approximately US\$ 50 billions the amount that some contries will spend in 2006 with spatial projects. NASA has been offering US\$ 250 thousand for whom invents a device of oxygen extraction from the moon soil. Pioneer Astronautics, enterprise founded by an ex-engineer from Lockheed Martin, has won a contract of US\$ 600 thousand with the american agency to build an artifact that produces rocket fuel since carbon dioxide that covers martian atmospha<sup>4</sup>. The communication matters, caused by the distance, will be solved by the enterprise called Cisco, which objective is to establish communication between Washington and Mars. Comparing with the informatic area, the space investors have already created the “Silicon Valley”- it is the Mojave Desert, California, where the main civil search and development industries of the spacial tourism are. Everything considered it is hoped that the ticket prices are attractive for the people and that a lot of them can leave Earth.

However, behind of this spacial conquest we run serious risks that threat the human beings: fast elementary particles, known as cosmic rays. In an extended trip, they would submit the astronauts to an enough strong radiation dose that could cause them a cancer. They can damage the visiting plans to Mars.

## **RÉSUMÉ AND RISKS IN OUTER SPACE**

The galaxy has been full of fast particles that are able to destroy ADN and other molecules. On Earth, we are protected from this cosmic radiation by the air mass over our

3 PRADO, AC & CAMARGO, C (2006): *Op. cit.*

4 *Ibidem.*

heads. The planet magnetic field protects the astronauts who are in orbit. But the ones who develop long trips will suffer serious damages.

- A water or plastic circle blindage could protect the space travellers, but would reach up to 400 tons – load over the most powerful rockets capacity.
- Biodoctors need to; more precisely evaluate the exposition degree to cosmic rays that a person can put up with for a long time. Maybe some medicines could stimulate the body natural repairing mechanisms.

The cosmic rays have been discovered in laboratories when the physicists observed that the ellectrically loaded bodies don't remain like that for a long time and goes getting empty little by little. In 1912, when the austrian physicist Victor Hess went up in a baloon and showed that the higher it got, the faster the load emptied from the electroscope, this way he revealed this mistery, since the ionized air cause was unknown, coming from space – because of this it took the name of “cosmic rays”.

In 1950, physicists found out that the term was mistaken, because of the evidence that the cismic rays are not rays, but ions – in the majority protons. Opposing the popular believes, it is not the Earth magnetic field that protects the people on the soil of a full impact of these rays, but, our atmosphere volume. Because of this, the only quantitative available information about the biological consequences of the energetic radiation come from the people who have suffered short, but intense, gamma ray and fast particles rajaships during nuclear explosions or laboratory accidents. Many suffered damages in cells and are under a bigger cancer risk. A traveller in Mars would obtain similar doses, although distributed by the time<sup>5</sup>.

The implications were recently studied by Wallece Friedberg, United States Civil Aerospace Medical Institute Aviation Federal Administration, at Oklahoma City. In an August 2005 report, they estimated that the astronauts in Mars would receive a dose of 80 *rems* a year. In comparison, the maximum legal dose for nuclear factories in the United States is of 5 *rems* a year. In other words, one each ten men astronauts and one each six women ones would die with cancer.

The constant cosmic rays rain is not the only radiation threat. The sun may release heavier protons and nucleus that displace almost at light speed. Such rajaships occasionally reach around 100 *rems* an hour – lethal dose for a human being, astronaut without protection.

Recognizing the radiation threats, NASA created the Protection Program against the Spacial Radiation, at Spacial Flights Marshall Center, Alabama, 2003, United States. The first idea was to surround the astronauts with the material, by analogy, with Earth atmosphere. The other was to divert magnetically the cosmic rays, in the same way that the magnetic Earth field.

On August 2004, NASA organized a meeting, Ann Arbor (Michigan – United States), to evaluate what the situation was at that moment. The conclusion was not optimistic. It was not very clear what would the solution for the cosmic rays matter be.

5 SCIENTIFIC AMERICAN BRASIL (2006): “Um escudo contra raios”. Ano 4, nº 47, abril.

The Earth field, for instance, supplies little protection for Polar Regions inhabitants. In order to keep the astronauts at an equivalent equatorial region, the spaceship accommodations would need to have donut form<sup>6</sup>. Furthermore, the astronauts would have to support a large magnetic field and nobody knows what the biological effects of it would be.

Some researchers proposed a field to be extended through a quite superior distance. The field could be impeled out by means of a plasm, the same way of an ionized gas from the solar wind that transports the solar magnetic field to very far from the Sun. Such field "inflamed" would not need to be so intense: 1 Tesla, or less, could be enough. Unfortunately, according to Scientific American Magazine such proposition ignores the fact that the plasms are evidently instable. The efforts go on. In the last 50 years, to capture plasm at a magnetic field to produce nuclear fusion energy have shown the noticeable plasm capacity of dribbling the tries of controlling it. Even the plasm that could be utilized to inflate a magnetic field, would serve just to weaken, not to strengthen, the shield<sup>7</sup>.

Nevertheless, up to the moment, to protect the astronauts from the cosmic rays sollutins were not found yet. However, the positive aspect is that the searchers have just started to explore the biomedical problem side. In 2003, NASA created Spacial Radiation National Laboratory, in order to analyse the molecular routes of the cells damages, to check the possibility of finding a remedy to reduce or repair. This laboratory is also investigating how radiation attacks the ADN and what kinds of lesions are most serious.

For Sciencies, Technology, humanity progress, it would be very bad if the human spacial trips were impracticced due to cosmic rays. This way, abled people who desire to travel to the Moon or Mars for adventure, couldn't run serious risks caused by radiation.

These arguments above are some of the themes that compound the scientific searches area. A lot of other studies happen simultaneously involving the space, the conquest and the possibility of man going further. Nevertheless, it is more and more important and urgent for us, to search for a sollution for our terrestrial problems. At last, many of the millions and billions invested on spacial area, could be enough to solve problems like hunger, violence, education, health, and this way, try to decrease the social inequality among peoples and countries, furthermore to invest on environment at the preservation and quality of life aspect.

Talking about this subject, Brazil, in spite of the misery, already searches for exporting a trash separation system based on the catchers' organization. Countries like Thailand, China, India and Russia copied this model that moves R\$ 7 Billions all around the trash recycling net last year, 2005. 140 thousand tons is the daily volume of urban trash produced in the country. 500 thousand is the number of recycling material catchers in Brazil. 21,1% of the urban trash collected a day was thrown into the garbage pools in 2000, according to the most recent IBGE information – Brazilian Institute of Geography and Statistics. In 1990, 90% of the detritus used to be taken to this embankment<sup>8</sup>.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 BALBI, S (2006): "Brasil já exporta sua tecnologia da miséria urbana". *Folha de S. Paulo*. 21/05, Caderno Dinheiro.

There are 100 million people in China living with less than US\$ 1 a day, and India, with 250 millions under the poverty line, has not always organized waste catchers. Because of this, Brazilian example reveals a not only social question, but also an ecological one. The Coca Cola Company head offices, Tetra Pak, Nestlé, and other industries have suggested to their subsidiaries, in the referred above countries, that they tried to know Brazilian pattern. According to a Folha de São Paulo topic, what has awakened such interest was the fact that the recycling waste process has been growing and the defiler waste has been diminishing<sup>9</sup>.

According to what this reporting has revealed, the multinationals worry when they import the Brazilian model is not only with the environment. At developed countries which have reached elevate recycling rates; the industries have to be responsible for the collecting costs of the package they put in the market for sale. It's Germany example, world recycling champion, where the collect is financed by the enterprises at an annual cost of 4 billions Euros. This finance is paid, at the end, by the consumer at a forced tax form hidden in the products prices.

The industry collects this tax and charges this amount from the municipal administrations that take the responsibility for the selective collect. Nevertheless, this model is not doable in emergent countries like Brazil, considering that our country is a sustainable selective.

During the last years, the volume of recovered material from urban waste in Brazil, increased, and the one from the garbage pools decreased. In 1990, only 0,5% of the urban residual used to be recycled. Nowadays, this percentual reaches 10%. In what concerns to the dregs thrown at the garbage pools corresponded to 90% of the daily collect. In 2000, according to IBGE, 21,1% of the 228,4 thousand tons of the urban gabbage daily collected went to these embankments<sup>10</sup>.

In China, for example, only 20% of the garbage produced at the urban zones is treated, and the rest goes piling-up day-by-day. According to Xinhua news agency, two thirds of the Chinese cities have been surrounded by acumulated trash for years. The garbage pools occupy an area of 500 millions square metters, totalizing 4 billions tons of dregs<sup>11</sup>.

### **URBAN GARBAGE RECYCLING RATE, IN % OF THE PRODUCED TOTAL<sup>12</sup>**

These reflexions about energy, space and factors related to the environment, can, at any time be stopped by the Legislation. At the Brazilian National Congress, since 14 years ago, law projects that serches for establishing a residual national politics, PL 203, developed by the senate. Other 115 projects about the garbage destination were presented but, were attached to the original one.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 (1) Urban garbage includes the organic rests (gardening pruning food) and wet (glass, paper and carton, plastic and cans); (2) Includes organic garbage compoundage only (Source: *Industrial Recycling for Impresarial Compromise*, 2004).



The project is ample and its subjects are from piles and batteries, from technological residual, from the tyres recycling up to the garbage collect and selective collection universalization. In recycling residuals case, the project will have to stimulate the productive chain. Nevertheless, the law won't have to clarify details about the responsibility for collecting packages for post-consumption.

At last, the world is done of individuals and the acquaintanceship of these beings is fundamental for the life establishment and manutention<sup>13</sup>. Our responsibility is individual as well, but passes through the feed back of governmental, not-governmental organisms, social institutions and politic and ethic actions. Only since then we'll be able to exercise a true social responsibility.

### **THE ENERGY CRISIS**

The contemporaneous world has been characterized by the threat of energy scarcity. By one hand, the vertiginous population increase demands a more and more rigorous planning of food and essential goods such as: clothing, housing, etc., to answer to the growing demand of man's life in the world. By the other hand, the natural resources like water, wood, vegetation, among others, are not endless, and the technology complexity in the contemporaneous society, provokes a much bigger consumption of these resources at an accelerated rhythm.

We add to this evidence, that the man could never before interfere in the environment with such intensity; never, before the technique allowed a so fast destruction of it, through deforestation, water pollution, depauperation of natural deposit of iron, copper and other metals.

The building of a human world over the surrounding world has been done through damages for nature, provoking the extinction of animal species, of vegetables, including soil and air contamination.

The human presence has, more and more, provoked the nature devastation. This is what the contemporaneous crisis means: the man has become a risk for the earth and for himself, as Hans Jonas teaches in his eminent text Responsibility Principle<sup>14</sup>.

It is to Hans Jonas that we initially need to go in order to sign the first ethics question imposed by the energy crisis: the question of the man's responsibility towards the preservation of an inhabitable place for the current and the coming humanity.

The ethics question focused by this author emphasizes the idea of responsibility. In the philosophical tradition, this notion is attached to the consideration of the other, to the interpersonal relations correctly guided.

At Jonas's perspective, this idea is amplified, in such a way that it can embrace not only the human being, who we live with immediately, but also the humanity as a whole, the present and future one.

13 Cfr. TRASFERETTI, J (2006): *Ética e responsabilidade social*. Campinas, Alínea. p. 32.

14 JONAS, H (1990): *Le Principe Responsabilité*, Paris, Cerf.

At the same proportion of the technical increasing capacity, possibility of transforming intervention over the environment, the possibility of world and man destruction, have increased as well.

The conscience of the risks, awoken, provokes fear. The heuristic of the fear, in the philosopher, has the purpose of provoking this conscience, claim for the immediate actions to detain the destruction process that has been started by the man himself.

It is, thus, the amplified reach of his action that brings as a correlate, for the contemporaneous human being, an amplified responsibility on the action consequences. These consequences have a planetary character: involve the humanity as a whole. The pollution of the rivers, of the air, the soil contamination, affect not only a restrict group, that provoked the disaster, but an immense number of individuals, not directly related to the restrict group that has acted inadequately. Disasters in atomic factories, like the one in Chernobyl, affected the people who worked in the factory, the city in which it was installed and also, an immense population not immediately connected to the local of the accident.

The technique has planetary implications: changes the world, intentionally guided; but can also produce not predicted consequences, undesirable, problems that the man was not able to solve.

His responsibility has become, thanks to the technique, an ampler responsibility: it means consideration, not only of the circle of people we live directly with, but of the current mankind as a whole. The soil and the water contamination, for instance, affect directly the users who live next to the infected places, and indirectly everybody, by the reduction of access to essential goods: drinking water, soil able to produce healthy food.

To the precepts of the Kantian ethics: "act in such a way that you can desire that your maxim becomes a universal law", "act in such a way to consider the person, in you and in the other, like an end, not like a means", Jonas adds a new imperative: "act in such a way that your action effects are compatible with the remaining of an authentically human life on the earth; or: "Act in such a way that your action effects are not destroyers for the future possibility of such life; or: Don't jeopardize the conditions for the indefinite survival of the mankind on the earth" and, at last: "Include in your current choice the future integrity of mankind like a secondary object of your wish"<sup>15</sup>.

Supporting these approaches, Jonas recognizes the demand of thinking the remote effect of the action, by a knowledge of the possible, which takes into account the probabilities of the high risks involved in the technological civilization.

The essential ethics inquiry is of knowing if the man, nowadays, has the right of risking the totality of the others' interests. For others, it must be understood the future humanity. For the philosopher, the search for an immediate life improvement, of the comfort, doesn't justify to risk this life itself. The humanity doesn't have the right of suicide: the remaining in the being is an ethic experience; there is a right to come to the existence in what concerns to the ones who haven't been born yet.

Jonas answers affirmatively to the question: "must man exist?", being supported by the metaphysic priority of the being on the not-being, inspired in the philosophical tradition

15 *Ibid.*, pp. 30-31.

that identifies being and good, and in the leibnizian perspective, that recognizes the being as a value.

The energy problem is broached by Hans Jonas, which starts distinguishing between the renewable and not-renewable sources. Pointing to the limitation and the not recyclable fuels like the coal, petroleum and gas, the philosopher calls the attention to its fast exhaustion, because of the current consumption. Further more: shows that the agriculture itself depends nowadays of the chemical products derived from these fossil fuels, being, this way, dependent of the energy conditions. Evidences as well that the use of the fuels have as a negative effect, the pollution and the destruction of the ozone layer, with the consequent planet temperature heighten and the risk of the catastrophic fusion of the polar ice caps and of the ocean level elevation, doing "the frivolous and cheerful human party of some industrial centuries be paid with thousands of a transformed terrestrial world..."<sup>16</sup>.

Though the atomic energy can replace partially the other fossil resources, it has serious implications: the nuclear garbage can last too much and there isn't a way for solving the problem yet. Moreover, "all energy use releases heat" and "the fast heat emission towards the environment"<sup>17</sup> may become critical, producing an effect similar to the destruction of the ozone layer.

In the presence of these risks, Jonas talks about the "heuristic of the fear"<sup>18</sup>, about a "progress with precaution"<sup>19</sup>, about the criticism to the technological society utopia and about the scientific and technical progress<sup>20</sup>.

Relating the fear, the hope and the responsibility, our philosopher defines the hope, as expectation of, in the uncertain flow of the time and the world; it is unleashed what is desirable. The fear reporting itself to the uncertain of the happening, provokes a responsible attitude, that doesn't deny the action, but that cautiously evaluates the act, revealing its implications. The fear is, thus, "the courage of assuming the responsibility" for the act<sup>21</sup>. This responsibility "is the helpfulness, recognized as a duty, in relation to another being that, when his vulnerability is threatened, he becomes an "object of care"<sup>22</sup>.

The relation between responsibility and care is one of the most interesting aspects of our philosopher's meditation. The heuristic of the fear is the meditation about the danger, that leads the man in the direction of recognizing himself and of taking care of the more fragile, hoping to recognize the risks, to be able to avoid the worst.

The theme care, key-notion in Jonas when he talks about the shortage of energy, is also broached by Heidegger in *Being and Time*. In this work, the philosopher evokes an antique fable, to interpret man's presence in the world as demand of care with the world. In this fable, Care, crossing a river, takes a little bit of clay that it had found and starts giving it

16 *Ibid.*, pp. 253-254.

17 *Ibid.*, p. 255.

18 *Ibid.*, pp. 300-310.

19 *Ibid.*, pp. 276-279.

20 *Ibid.*, pp. 297-300.

21 *Ibid.*, p. 300.

22 *Ibid.*, p. 301.

form. Jupiter approaches and Care asks it to give a soul to its creature. Jupiter answers to the request, but demands that the creature should carry its name. But Care wants the same as well. The Earth comes up in this argument, intending, at its turn, that the creature that is being molded in clay receives its name. The argument incites among them, what takes them to ask Saturn to be the arbiter of the argument. Saturn's solution is to give the creature soul back to Jupiter, when it dies; give back its body made of clay to Earth. As, however, it was Care who gave form to the being, he will own it while it lives. This creature will be called man (*homo*), because it has come from the *humus* of the earth.

The fable, says Heidegger, shows the care as the origin of the human being and as his essential constitutive<sup>23</sup>.

Describing the human condition, Heidegger shows that the man's task is to take care of the world, establishing its meaning, inhabiting the earth. Care, for the philosopher, means, to be aware of the preservation of the being, serving like the focal point between the Being, like *Ur-grund*, origin, and the *creatures* display. The care is, thus, "the originary constitution of the man's presence in the world"<sup>24</sup>. That's what makes the philosopher say: "While *ec-sistente*, the man supports the *Da-sein*, assuming in the 'Cure' [care] the place (Da) like the clearing of the Being"<sup>25</sup>.

It is taking care, establishing a sense, worlding the world, that man builds his habitat, by thought and action. To be man is "to be on earth as a mortal, that is: inhabit"; that is also to veil and to care, to keep ourselves among the things, establishing bows between earth and heavens, gods and mortals<sup>26</sup>.

Take care is to turn the world an inhabitable place, to allow the man to carry his destiny out in the presence of the other things and opening to the Transcendence.

Heidegger and Jonas thoughts are complementary; Jonas applied Heidegger's ontological categories in the ethics field, evidencing the relation between responsibility and care.

These two notions implicate, thus, the consideration of a future humanity, not born yet, with the one we don't have any direct relations.

We are responsible for the existence possibility preservation that belongs to this humanity, taking care of the environment in such a way that life, after us, is still possible and completely human.

We are responsible for the use of the resources that we recognize nowadays as being finite, in such a way to become possible the existence of the human beings on earth, through the maximum time extension. In other words: the energetic resources, available nowadays, are not only ours and don't belong to any political or social group. They belong to everyone, to the current humanity, but also to the one that has not been born yet, just potential or hypothetically existent.

23 HEIDEGGER, M (1993): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, p. 196.

24 *Ibid.*, p. 230.

25 HEIDEGGER, M (1967): *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 46.

26 HEIDEGGER, M (1958): *Essays et Conférences*. Paris: Gallimard, p. 173.

To be responsible means: not unjustly take possession of goods that are not only ours; means to affirm the life possibility, the life value of the ones who haven't been born yet, like a good as precious as our own lives<sup>27</sup>.

## **CONCLUSION**

Facing the energy crisis, the environmental degradation, the shortage and finitude of the energetic resources, it is imposed an adequate use of these goods, an especial care that makes of a properly human life preservation possible, for the longest time possible. Then, to be is much better than not to be, to exist is much better than not exist, once the being is always expression, in the world, of qualities and plenitude.

Option for the being, instead of nothing, option for life, instead of death: this is the fulcrum of the responsibility ethics in Jonas and of the care notion in Heidegger.

Ethics that belong to our days: ethics open to the future, in a society that lives in crisis, that notices the finitude and the shortage of the goods which it is the keeper.

27 JONAS, H ( 1990): *Op. cit.*, pp. 29-30.





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

Facoltà di Giurisprudenza - Dipartimento di Diritto romano e Storia della scienza romanistica F. De Martino  
Scuola di Dottorato in Scienze Giuridiche, Storiche e Filosofiche



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
'JULIO DE MESQUITA FILHO'  
(Araraquara, Brasile)



CONS. INTERUNIVERSITARIO  
GÉRARD BOULVERT



UNIVERSIT   DEGLI STUDI  
DI CAMERINO



UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO  
(Spagna)



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
(Argentina)



UNIVERSIDAD DEL ZULIA  
(Maracaibo, Venezuela)

10-II maggio 2007

V SEMINARIO INTERNAZIONALE

# Diritti umani e umanit   del diritto

*La tradizione romanistica come elemento formativo degli ordinamenti latino-americani.  
Profili storici, teorici e applicativi*

**Gioved   10 maggio - ore 16.00**

*Presiede*

**Luigi Labruna**  
Universit   di Napoli Federico II  
Coordinatore del Progetto

*Indirizzi di saluto*

**Francesco Paolo Casavola**  
Presidente emerito della Corte Costituzionale  
Presidente del Comitato Nazionale di Bioetica

**Michele Scudiero**  
Presidente della Facolt   di Giurisprudenza  
dell'Universit   di Napoli Federico II

**Carla Masi Doria**  
Direttore del Dipartimento di Diritto romano  
e Storia della scienza romanistica F. De Martino

**Rosa Mentxaka**, *Diritto d'asilo*  
Universidad del País Vasco

**Francesca Reduzzi Merola**, *Corruptio servi*  
Universit   di Napoli Federico II

**Alberto Filippi**, *Interpretazioni del Cesarismo nelle Istituzioni ispanoamericane*. Da J.B. Alberdi a L. Vallenilla Lanz  
Universit   di Camerino

**Adriana García Netto**, *Diritti umani e processi d'integrazione in relazione al Mercosur*  
Universidad de Buenos Aires

**Antonio Palma**, *La difesa civica strumento di tutela dei diritti deboli e diffusi*  
Universit   di Napoli Federico II  
Vicepresidente della Associazione nazionale difensori civici italiani

**Sara Corr  a Fattori**, *Violenza sessuale e 'miscigena  o': una visione storico-giuridica*  
UNESP Campus de Araraquara

**Felice Mercogliano**, *Fondamenti romanistici della civilt   giuridica europea e diritti umani*  
Universit   di Camerino

**Venerd   11 maggio - ore 10.00**

*Presiede*

**Giovanni Marino**  
Universit   di Napoli Federico II

**Álvaro B. Márquez-Fernández**, *De la revolución política a los derechos ciudadanos en el presente actual de Venezuela*  
Universidad del Zulia

**Carla Amans**, *Umanizzazione del diritto e carcerazione preventiva*  
Universidad de Buenos Aires

**Valeria Di Nisio**, *Su Codex Iustinianus 7.4.14*  
Universit   di Napoli Federico II

**Flor María   vila Hernández**, *Pluralismo, postmodernit   e nuovo paradigma. Diritti umani e filosofie antiglobalistiche*  
Universidad del Zulia

**Aglaia McClintock**, *Un gioco di specchi fra Roma e Guantanamo: nemici combattenti e servi della pena*  
Universit   di Napoli Federico II

**Valeria Marzocco**, *Colpa e responsabilit  . Una rilettura di 'Le juste' di P. Ricoeur*  
Universit   di Napoli Federico II

**Luigi Di Santo**, *Pace e umanit   del diritto. Un profilo filosofico*  
Universit   di Cassino

**Letizia Cimmino**, *La riservatezza come diritto della persona*  
Universit   di Napoli Federico II

*Conclusioni* **Cosimo Cascione**  
Universit   di Napoli Federico II

## Aula Convegni

**Dipartimento di Diritto romano e Storia della scienza romanistica F. De Martino**

Via G. Paladino, 39/Via Mezzocannone, 8 - Cortile del Salvatore - Napoli

Info: Valeria Di Nisio ([valeria.dinisio@virgilio.it](mailto:valeria.dinisio@virgilio.it)) Alessandro Manni ([alessandromanni@libero.it](mailto:alessandromanni@libero.it)) - Tel. 0812535129-114

Progetto Interlink-MIUR 2006-2008, coordinato dal prof. Luigi Labruna

(Leer reseña de A.B. Márquez-Fernández en el *Librarius*, p. 133).



## **Fernando Aínsa: la seducción por la utopía revolucionaria en América Latina**

**Fernando Aínsa: Seduction by the Utopian Revolution in Latin America**

**María RAMÍREZ RIBES**

*Fundación para la Cultura Urbana, Club de Roma, Caracas*

### **RESUMEN**

El texto intenta hacer una revisión de lo que ha sido la propensión utópica en América Latina en base, primordialmente, a la obra de Fernando Aínsa, tomando en cuenta el viaje de ida y vuelta que ha realizado la utopía entre el Viejo y el Nuevo Mundo y su vínculo con el proceso de formación de las jóvenes repúblicas en momentos en que cuanto más utópicas y republicanas eran las cartas constitucionales más despóticos eran los gobiernos de turno. Esta brecha entre la utopía soñada y la realidad vivida se hace de nuevo presente en la revolución cubana, en la actual revolución bolivariana en Venezuela financiada por el petróleo, el moderno dorado, y en la seducción que despiertan cuando se las observa desde lejos.

**Palabras clave:** Utopía, revolución, petróleo, dorado.

### **ABSTRACT**

The text attempts to review what has been the utopian propensity in Latin America, based primarily on the work of Fernando Aínsa, taking into account the round trip utopia has made between the Old and New Worlds and its connection with the process of training republican youth during times when the more utopian and republican the constitutional charters are, the more despotic the governments become in turn. This breach between the dreamed-of utopia and the experienced reality is present once again in the Cuban revolution, the current Bolivarian revolution in Venezuela financed by oil, the modern gold, and in the seduction they awaken when observed from afar.

**Key words:** utopia, revolution, oil, gold.



No es posible pensar “la concepción de la utopía desde América Latina” sin tomar en cuenta la obra de Fernando Aínsa. Cualquier reflexión en torno a la incidencia utópica en el continente americano tiene en Fernando Aínsa un referente ineludible, tanto en la proyección utópica en el seno de la literatura latinoamericana, como en los mitos que antecedieron al descubrimiento, los que se generaron a raíz de dicho descubrimiento o los numerosos experimentos utópicos realizados en América y la forma como la utopía, como motor de la historia, ha dejado y sigue dejando su huella en el continente, incluso en el presente.

En este texto me voy a referir principalmente a la seducción que, a pesar de los fracasos históricos, la utopía revolucionaria latinoamericana sigue ejerciendo en el presente, tanto en las mentalidades que la observan desde lejos, como en aquellas que sólo ven la visión idealizada hasta el punto de llegar a justificar el apartheid político, por ejemplo. Para ello tomaré en cuenta algunos de los distintos aspectos de la utopía que ha manejado Fernando Aínsa en su obra. Al mencionar la utopía revolucionaria actual me concentraré principalmente en la actual revolución bolivariana venezolana, sin dejar de lado su relación con el petróleo, el moderno dorado que la hace posible. También haré alguna referencia a la larga trayectoria de la revolución cubana

En “*esa marcha (sin fin) de las utopías en América Latina*, de la que sólo nos falta esperar su nuevo e inevitable signo”<sup>1</sup>, el viaje de ida y vuelta entre el Viejo y el Nuevo Mundo que ha realizado la utopía, ha marcado tanto el desarrollo europeo como el americano. La llegada de Colón a América en 1492 fue determinante en el rumbo de la propensión utópica, o del deber ser de la historia en Occidente. La utopía, tal y como la conocemos hoy, con el nombre de *Utopía* es producto de la visión que transmitió Colón de los habitantes del Nuevo Mundo y que Tomás Moro refleja en su *Utopía*. Esta obra aboga por la tolerancia religiosa y la libertad de cultos mucho antes que Locke, y se adelanta en varios siglos al utilitarismo de Bentham y de Mill. A partir de aquí la propensión utópica intentará tomar en cuenta la necesidad de hacer coexistir el anhelo de libertad con la presión social.

A partir de la *Utopía* de Moro, ese viaje de ida y vuelta de la utopía entre el Viejo y el Nuevo Mundo, ha tenido varias etapas relevantes que han dejado una marca indeleble a ambas orillas del Atlántico. Luego de que Europa sueña a América y Colón da pruebas de ese sueño, los planteamientos de la *Philosophia Christi*, de Erasmo, y de Moro, llegan a territorio americano todavía en el siglo XVI en la labor que intentó llevar a cabo Las Casas en Venezuela, Mendieta y Vasco de Quiroga en los Hospitales en México, y finalmente los jesuitas en las misiones con los guaraníes. Ese viaje tiene su momento estelar en el ensayo *De los Caníbales* en el cual Montaigne se hace “eco de las bondades, paz y armonía de ese ‘buen salvaje’ encontrado en el Nuevo Mundo, en donde reina la Edad de Oro”<sup>2</sup>. De ese ensayo arranca el hilo conductor de la utopía que llega hasta Rousseau y se entronca con los procesos revolucionarios, llega en el siglo XIX a la América independentista y continúa en Europa con los planteamientos de los utopistas socialistas, que también llegan a América, y con lo que se denominó la “utopía científica” de Marx y Engels, que desencadena la más

1 AÍNSA, F (1999): *La Reconstrucción de la Utopía*, Ediciones UNESCO, Correo de la UNESCO, México, p. 218.

2 RAMÍREZ RIBES, M (2005): *La utopía contra la historia*, Fundación para la cultura Urbana, Caracas, p. XXVI.

grande esperanza utópica en el siglo XX, sobre la cual Zamiatín en 1920 en *Nosotros*, anticipará “lo que sucederá años después en la Unión Soviética”<sup>3</sup>.

En el año “orwelliano”, 1984, Aínsa insiste sobre *La necesidad de la utopía*, a pesar de que la mayor utopía del siglo XX, como lo preconizó Orwell en la voz del “Gran Hermano” vigilante, acabó siendo la más grande distopía que se haya dado en la historia. El riesgo totalitario de la utopía, sobre el que Aínsa tanto ha alertado, está latente en esta obra que reivindica la posibilidad de imaginar sistemas alternativos al orden existente. De manera lúcida observa en ese libro:

La historia de América Latina es en buena parte una historia de esperanzas, de proyectos, pero en general de esperanzas frustradas, de utopías no realizadas, a veces apenas esbozadas, pero cuya **tendencia** y **latencia** resultan indiscutibles, especialmente si se la compara con la de otras regiones del mundo. En América Latina, la esperanza ha sido siempre superior al temor y a las frustraciones que provoca la dura confrontación con la realidad y se ha traducido en la indiscutible vigencia de la **función utópica** [...] La tensión que subyace en la condición dual de la utopía es particularmente explícita en el continente latinoamericano, desgarrado por la distancia que existe entre la teoría y la práctica, el aspecto programático y los resultados, el **ser** y la realidad y el **deber ser** ideal, cuyos sucesivos “impulsos” utópicos, muchas veces en forma convulsiva, marcan su proceso histórico. [...] Sin embargo, resulta claro que en esta preocupación de lo que “no-ha-sido”, precisamente por no haber podido concretarse [...] la voluntad explícita de querer ser ha sido muchas veces mesiánica y providencialista, casi siempre voluntarista<sup>4</sup>.

Poco podía imaginar Aínsa en 1984 la manera como estas aseveraciones se iban a acentuar veinte años más tarde en ciertas partes del continente revirtiendo el deber ser de la utopía contra la historia misma y retomando de nuevo aspectos rígidos de la utopía que parecían ya haberse superado. A pesar de que el discurso utópico se marginó del debate político durante un tiempo por verse asociado a los sueños totalitarios del siglo XX, la reflexión prospectiva ha vuelto a retomar el vuelo en algunos países de América Latina, en aras de proyectos revolucionarios, más afines al espíritu totalitario que caracterizó la praxis de la utopía marxista que a la necesidad actual de desmilitarizar y democratizar de manera abierta el espíritu utópico.

La dialéctica entre el **espacio** y **tiempo** como “ingredientes básicos de la utopía”<sup>5</sup> a los que se refería Aínsa en la *Necesidad de la utopía*, no ha encontrado en esta última etapa de la historia latinoamericana ni la generosidad paradisiaca de la geografía con la que se soñó, ni la legitimación del “imaginario subversivo” que podría hacer posible el bienestar ideado.

3 AÍNSA, F (1990): *Necesidad de la utopía*, Tupac ediciones y Nordam, Montevideo, p. 165.

4 *Ibidem* pp. 18-20.

5 *Ibid.*, p. 40.

El Dorado hace de nuevo su aparición, y como en el pasado, desvirtúa la mirada. Venezuela vive en una dependencia total del petróleo, similar a la dependencia que tuvo el Imperio español del oro y la plata venidos de las Indias. Al igual que en el siglo XVII, en Venezuela esto está creando una economía inflacionaria por la desmesurada riqueza que entra diariamente al país y que no sirve sino para incrementar el gasto público

Gran parte de ese gasto va a parar a las misiones. Dichas misiones tienen mucha relación con el espíritu utópico del cooperativismo comunitario latinoamericano y podrían asociarse también a algunos elementos de *La ciudad anarquista americana*. Influenciado “por la noción de la ciudad ideal de raíz medieval que había entusiasmado a Kropotkin, Quiroule, estaba convencido de que el principio de solidaridad es inherente a la condición humana y que la libre asociación en pequeñas comunidades permitiría resolver todos los problemas en forma cooperativa e igualitaria”<sup>6</sup>.

Estos planteamientos sobre los que habla Pierre Quiroule en 1914, están presentes en la revolución cubana y la venezolana. Sobre sus resultados hay muy diversas opiniones. Pero en la mirada de los que están lejos las misiones encarnan la concretización del ideal utópico americano.

Este ideal encuentra eco, como en el pasado, en la vieja idea de la utopía que ha tenido Europa, y todavía tiene, en torno a la utopía americana. Si América se convirtió “en un campo de experimentación práctica y de ratificación objetiva de lo imaginado con anterioridad”<sup>7</sup> hoy, todavía los experimentos revolucionarios que se puedan dar en América son a menudo vistos por los ojos europeos, o por aquellos que viven lejos de ellos, bajo el prisma de la añoranza y la nostalgia de la utopía-revolución que se había soñado. Y cuando la realidad, como en el pasado no encaja en ese sueño, la visión idealizada prevalece.

Podríamos recordar la manera como la defensa de la utopía le cerró incluso los ojos a Bartolomé de Las Casas cuando en el libro XI de su *Réplica* escribe que no es tan evidente “ser contra la ley natural o pecado sacrificar hombres”. Hoy algunos europeos muy reconocidos justifican, ignoran, o no quieren ver, lo que ocurre en países como Cuba o Venezuela, y si lo ven lo aceptan, cosa que nunca tolerarían en su lugar de origen. La nostalgia romántica de la idea que se tuvo de la revolución empaña la mirada sobre la realidad revolucionaria.

A esto se refiere Jorge Semprún al comentar una experiencia personal que tuvo en 1967 durante una visita a Cuba, invitado por Carlos Franqui, compañero de Fidel.

Yo estaba en ese viaje con gentes como Marilyn Vidal, por ejemplo o como el escritor André Pyères de Mandiargues, que era un escritor de procedencia surrealista, y yo los veía completamente engatusados y seducidos por Fidel Castro y me decía ¿y qué estarán pensando? Decían cosas como esas de que: “si yo fuera cubano sería comunista”, cuando habían roto con el comunismo francés y habían tenido sus polémicas y habían denunciado el estalinismo. Yo decía ¿cómo es posible esa ceguera? ¡Si es lo mismo! lo mismo con escenario diferente, lo mismo con

6 AÍNSA, F (1999): *Op. cit.* p. 175.

7 AÍNSA, F (1992): *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un mito*. Alianza Editorial, Madrid, p. 10.

pueblos diferentes, lo mismo con culturas diferentes, el mecanismo es el mismo ¿Cómo es posible? Es muy misterioso<sup>8</sup>.

Resulta interesante observar cómo tanto la revolución cubana como la venezolana llegaron al poder con promesas de paz y democracia y acabaron consolidándose con el fin último de perpetuar al líder en el poder. De todos los dictadores latinoamericanos, Fidel Castro ha sido el que más tiempo se ha mantenido en el control absoluto del poder: 47 años. Entre la revolución venezolana y la cubana hay grandes diferencias, pero hay algo que las une, entre otras cosas: el culto al personalismo de sus líderes y la esperanza que ambos procesos despertaron en su inicio por las promesas de apertura, democratización, integridad, equidad social y lucha contra la corrupción. Ambos procesos desencadenaron en la población el anhelo siempre presente de la esperanza utópica y en ambos se ha podido rastrear el contraste entre el “deber ser” ideal del impulso inicial del anhelo de cambio y la realidad del “ser” en el que ambos han desembocado.

Este contraste, que se ha repetido a lo largo de la historia latinoamericana, tiene su momento estelar al día siguiente de la Independencia, cuando en ese viaje de ida y vuelta que ha realizado la utopía entre el Viejo y el Nuevo Mundo, la utopía llega en el siglo XIX a América para quedarse y al hacerlo se revierte contra la historia<sup>9</sup>. Nunca, la brecha entre la realidad que se vivía y el proyecto con que se soñaba fue mayor que al otro día de la Independencia. En ese momento, cuando más republicanas e idealistas eran las utópicas cartas constitucionales de las jóvenes repúblicas, más despóticos eran sus gobiernos de turno. Esto ha sido una constante en ciertos momentos de la historia de América Latina y ha vuelto a serlo de nuevo en el siglo XX en Cuba y a principios del siglo XXI en Venezuela.

En *De la Edad de Oro a El Dorado*, Fernando Aínsa, al hablar de la “utopía permanente” dice que “es importante saber que si los modelos cambian con las ideas en boga, la intención y la función utópicas siguen siendo las mismas”<sup>10</sup>. Y añade:

Los viejos mitos combinados con nuevas utopías resurgirán con nombres diferentes en siglos sucesivos. El período de la Ilustración lo demostrará nuevamente, cuando se replantee con toda intensidad el papel del Nuevo Mundo en la historia universal y la “ciudad-ideal” de los filósofos, aunque secularizada, nos hable del “buen salvaje” y del “contrato social”, gracias al cual podrá independizarse políticamente de Europa y hablar, por primera vez y con acento propio, de la “Utopía de América”. Volverá el discurso utópico —en el marco de nuevos modelos— a irrumpir en los proyectos de consolidación de los Estados nacionales en la segunda mitad del siglo XIX, para prolongarse subterráneamente en las imágenes contemporáneas con que el *deber ser* americano ha sido reelaborado en pleno siglo XX. [...]

8 RAMÍREZ RIBES, M (2004): *Diálogos Transatlánticos*, Jorale Editores, México, p. 262.

9 Cf. RAMÍREZ RIBES, M (2005): *Op. cit.*

10 AÍNSA, F (1992): *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del Discurso utópico americano*. Fondo de Cultura Económico, México, p. 159.

De la utopía *sobre* América, proyectada y elaborada desde Europa, se ha pasado a la utopía *de* América, concebida por los propios americanos<sup>11</sup>.

Tanto la revolución cubana como la bolivariana venezolana corresponden a las reelaboraciones de la utopía del siglo XX latinoamericano y del inicio del XXI. Variantes en las cuales, esa “utopía *de* América” se ha revertido contra la historia. Cuando en enero de 1959 Fidel Castro entra en La Habana con el ejército rebelde, luego de haber ido de pueblo en pueblo, de caserío en caserío y haber sido aclamado como a un libertador. Semprún dice que :

Casi se podría decir que es una figura del libertador clásico de América. Así llega a La Habana y da un discurso que termina con esa frase bellísima: “Ha llegado el momento de que los fusiles se arrodillen ante el pueblo y ha llegado el momento de que el pueblo se exprese por la vía democrática”. El problema de la revolución cubana es que no se ha cumplido esa promesa, ese anuncio tan bellamente formulado por Fidel Castro. El pueblo sigue arrodillado delante de los fusiles como metáfora, hasta un cierto punto, de poder<sup>12</sup>.

Lamentablemente, esa necesidad que proponía Aínsa de “utopizar la democracia” y de trabajar a favor de la “democratización de la utopía” todavía no ha visto plenamente la luz en América Latina. La proposición de Aínsa afirma que:

se trata de que fuerzas que deberían ser indisociables –la utopía y la democracia– se reconcilien, creando espacios de resistencia a toda forma de dominación en la mejor tradición del racionalismo secular y crítico de raíz universalista; se trata de abrir una intensa y desprejuiciada interlocución entre una utopía, desprendida de los tópicos totalitarios que la aquejan, y una democracia, capaz de radicalizar en profundidad los principios que la fundan<sup>13</sup>.

Esta debería ser la utopía hacia la que debería apuntar América Latina. Lo que ha sucedido y sucede, como afirma Carlos Fuentes, es que las sociedades se mueven en función de la utopía pero negándola todo el tiempo.

Esto es nuestro drama. Creer que la utopía es espacio. Creemos que la utopía es espacio porque ahí están el Orinoco y el Amazonas y los Andes. Un espacio enorme diciéndonos: aquí se puede crear la utopía. El hecho es que no. En la utopía de Rómulo Gallegos finalmente mandan el Sute Cúpir y los Ardavines, todos estos caciques y matones que tiñen el Vichada de sangre. No hay tal utopía. La utopía no está en el espacio. Quizá la utopía está en una recuperación de nuestra cultura, nuestros tiempos históricos, proyectándoles hacia el futuro; dándoles una presencia y luego proyectándoles hacia el futuro como valores, como valores de la co-

11 Ibidem. pp.159-160.

12 RAMÍREZ RIBES, M (2004): *Op. cit.* p.261.

13 AÍNSA, F (2005): “El viaje de ida y vuelta a la utopía”, Papel Literario, Diario *El Nacional*, 10-9.

munidad intelectual. Lo que la utopía dice, y es en eso en lo que yo creo en la permanencia de la utopía, es que el valor de la comunidad es superior al valor del poder. Es lo que dice la utopía finalmente, es lo que dice Moro por encima de Maquiavelo. Pero esto significa una revolución. Afirmar los valores de la comunidad por encima de los valores del poder en América Latina es una revolución, es la verdadera revolución, no la revolución marxista leninista o de slogans o de ideologías<sup>14</sup>.

La mayoría de las revoluciones empiezan con la promesa de poner “los valores de la comunidad por encima de los valores de poder” pero en cuanto el poder se impone dichos valores se transforman en simple discurso, en “slogans” en función de ideologías excluyentes que no admiten disidencia o la toleran en apariencia siempre y cuando no interfiera con la perpetuación del proceso. La rigidez regresa de nuevo como en el *Nosotros* de Zamiatín para impedir la libertad de escoger. Y lo que en un momento se creía podía ser una utopía acaba siendo distopía. La añoranza por tener cadenas en función de la felicidad está todavía presente como en el *Nosotros* de Zamiatín, en la mentalidad latinoamericana que cree que una escogencia militar puede llegar a ser una solución, en lugar de, como dice Claudio Magris “no rendirse a las cosas como son y luchar por las cosas tal como deberían ser”<sup>15</sup> que es en lo que consiste la utopía hoy en el marco de la libertad y la democracia.

La utopía que debería seducir la mirada hacia América Latina debería ser ante todo democrática, abierta, flexible, tolerante y justa; respetuosa de la dignidad humana y de las libertades ciudadanas; debería proveer de las herramientas necesarias para descubrir su propia verdad y no vivir en función de una y única verdad impuesta desde arriba; debería ser conciliatoria y dialogante y debería, de manera pacífica, velar por el bienestar social. Debería estar inserta en el moderno concepto de utopía, tal y como lo propone entre otros Raymond Ruyer, Frederick L. Polar, Northrop Frye, Paul Tillich, Herbert Mushamps, y el propio Aínsa. La utopía de hoy para los tiempos del futuro no debería ser rígida ni excluyente, ni desde el punto de vista social ni de la realización personal. Esa sería la verdadera utopía en América Latina; una que hable de evolución en lugar de revolución.

14 RAMÍREZ RIBES, M (2004): *Op. cit.* p. 37.

15 MAGRIS, C (2001): *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona, citado por Fernando Aínsa (2005), in: “Un viaje de ida y vuelta a la utopía” *Op. cit.*

---

# La protección internacional de las minorías



Santiago Castellà

SILVA editorial

“En el siglo XX, los períodos de entreguerras y finalmente el nuevo orden existente tras la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética, han propiciado importantes avances en cuanto a la protección de las minorías étnicas, lingüísticas y nacionales. Unas medidas ya recogidas en la Carta de las Naciones Unidas y en la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos, y centradas, fundamentalmente, en un cambio sustancial en el pensamiento sobre el respeto y la tolerancia y en un claro intento de universalizar la defensa de los derechos humanos.

Espero que este siglo XXI que nos toca vivir sea el de la proclamación definitiva de estos valores que han de ser verdaderos atributos que originen acciones concretas en el sentido de tutelar una convivencia pacífica y un alto grado de aceptación y respeto, entre culturas, religiones, y nacionalidades”.

(Leer en el *Librarius*, reseña de Lluís Badia Chanco y Antoni Pigrau Solé, p. 124).

---





## **Historia y Utopía: relaciones vinculantes desde la perspectiva de Agnes Heller**

History and Utopia: Connecting Relationships from the Perspective of Agnes Heller

Carolina E. LÓPEZ

*Universidad Nacional del Sur – CONICET, Bahía Blanca, Argentina.*

### **RESUMEN**

El presente trabajo se propone como objetivo analizar el rol que Agnes Heller otorga a la utopía en el marco de la Teoría de la Historia. Para ello, examinaremos la relación que establece entre futuro-utopía, cambio-utopía y progreso-utopía. Luego del análisis y explicación de estos pares conceptuales, intentaremos determinar las características y funciones de la utopía en relación con la Historia, concibiendo a la misma como una categoría de análisis que permite identificar y definir las expectativas de cambio y renovación de una época o de un grupo social.

**Palabras clave:** Futuro, progreso, Teoría de la Historia, utopía.

### **ABSTRACT**

The aim of this work is to analyze the role that Agnes Heller gives to utopia in the framework of the theory of history. To accomplish this, the relation she establishes between future-utopia, change-utopia and progress-utopia will be analyzed. After the analysis and explanation of these conceptual pairs, the paper will attempt to determine the characteristics and functions of utopia in relation to history, conceiving it as a category of analysis that allows for identifying and defining expectations for change and renovation for a time period or social group.

**Key words:** future, progress, theory of history, utopia.

## INTRODUCCIÓN

Podemos afirmar que a lo largo de la historia de la humanidad siempre han existido utopías, casi como un elemento inherente a la condición del hombre. La diversidad y magnitud de esta temática ha permitido el desarrollo de múltiples enfoques y perspectivas de análisis, dando origen a posturas numerosas y divergentes.

La complejidad en relación al análisis de las utopías se hace evidente en la polisemia y ambigüedad del concepto. No obstante, consideramos necesario delinear las características básicas del término, destacando que el mismo alude a *lo que no tiene lugar o todavía no ha sido experimentado*<sup>1</sup>.

Históricamente, la idea de *utopía* ha estado ligada a un relato o imagen que describe el funcionamiento de un tipo/modelo de ciudad o sociedad perfecta e ideal<sup>2</sup>, y por lo tanto, no realizables. De este modo, las utopías se ubican en un ámbito no temporal y ajeno a la realidad existente.

Sin embargo, representan un modelo que se construye a partir de una realidad histórica que busca superarse a sí misma, constituyéndose en el fin o la meta de la sociedad o grupo social que la adopta. Consisten, entonces, en un proyecto de cambio y transformación en pos del cual orientan sus acciones aquellos hombres que comparten la utopía, convirtiéndose de esta manera en fuerza operadora de acciones conjuntas.

Atendiendo a su carácter intrínseco, las utopías se erigen como modelos generadores de acción, porque representan el punto hacia el cual proyectamos nuestros deseos de cambio y transformación. Son imágenes movilizadoras, porque involucran el campo de la praxis como único lugar de verificación de la “*hipótesis utópica*”. Por lo tanto, componen un ámbito en cuyo seno se desarrolla el “*juego de lo posible y lo imposible*”, porque los valores de posibilidad, imposibilidad y deseabilidad sólo pueden vislumbrarse como realidad por la fuerza de la acción<sup>3</sup>.

Según Baczo, las utopías constituyen representaciones de la sociedad, las cuales (...) se sitúan en un futuro que estaría al alcance de la mano. Un futuro imaginado, desde luego, pero no quimérico ni tampoco producido por un discurso ficcional: su advenimiento estaría garantizado por el ritmo mismo de la Historia y por sus “leyes”, otras tantas fórmulas para designar el Progreso que concluiría con la utopía realizada<sup>4</sup>.

1 Cfr. FRANK, M (comp.) (1982): *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 17-18.

2 Entre las utopías literarias más conocidas figuran la *República* de PL, la *Utopía* de Tomás MORO, la *Ciudad del sol* de CAMPANELLA, la *Nueva Atlántida*, de Francisco BACON, entre otras. Según Sergio VUSKOVIC ROJO, las tres utopías de nuestra época son la cristiana, la marxista y la laica, derivada ésta última de la revolución norteamericana y de la Revolución Francesa. Cfr., del autor, “Esperanza y utopía concreta”, *Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano*, n° 8, CEPLA, Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2000, pp. 159-163. En relación a esta temática, Arturo Roig distingue entre utopías narrativas, utopías descriptivas y utopías expresadas en fórmulas breves, tal como aconteció en el Renacimiento, donde una palabra puede encerrar una idea reguladora de modo pleno. Cfr., en Arturo ROIG (2000): “Filosofía latinoamericana y ejercicio de la subjetividad”, *Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano*, n° 8, CEPLA, Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, pp. 19-32.

3 Cfr. ANALÍA, J (1993): “Lo posible y lo deseable en la utopía”, in: ROJO, R (comp.) (1993): *Los mundos posibles. Ensayos sobre utopías*, Secretaría de post-grado, U.N.T., Tucumán, pp. 57-65.

4 BACZKO, B (1991): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 91.

En consecuencia, la potencialidad intrínseca a la utopía convoca al futuro en cuanto imagen de una sociedad distinta, transformadora y a la vez superadora de la realidad de la cual emerge. Así, los ideales utópicos representan la necesidad de lo nuevo contenido en el presente, la expresión de un futuro imaginado, pero no ilusorio.

Tomando como punto de partida lo anteriormente expuesto, el presente trabajo se propone como objetivo analizar el rol que Agnes Heller otorga a la utopía en el marco de la Teoría de la Historia. Para ello, examinaremos la relación que establece entre futuro-utopía, cambio-utopía y progreso-utopía. Luego del análisis y explicación de estos pares conceptuales, intentaremos determinar las características y funciones de la utopía en relación con la Historia, concibiendo a la misma como una categoría de análisis que permite identificar y definir las expectativas de cambio y renovación de una época o de un grupo social.

### **EL FUTURO Y SU RELACIÓN CON LA UTOPIA**

Según Agnes Heller, podemos definir a la Historia como la construcción mental de una época. Por lo tanto, no debemos entenderla sólo como la historia del pasado, sino también la del pasado de nuestro presente. Al mismo tiempo, la Historia es también el proyecto de nuestro presente en relación al futuro del presente, y por lo tanto, de nuestro presente. Es por esto que “La Historia, como futuro de nuestro presente, siempre ha implicado e implica el proyecto de un futuro histórico del que no sabemos nada”<sup>5</sup>.

Heller parte de la idea de que el futuro, en cuanto dimensión temporal, devendrá de las acciones que los hombres hagan o dejen de hacer; en consecuencia, es una construcción objeto de creación. Sin embargo, considera que el principal problema que se presenta en cuanto al conocimiento del futuro, se relaciona con la posibilidad de realizar afirmaciones verdaderas sobre aquello que sólo podemos imaginar o intuir, pero no conocer con exactitud. Es decir que, en relación al futuro, sólo se pueden realizar afirmaciones con cierto grado de probabilidad, pero nunca con un grado de certeza<sup>6</sup>.

Atendiendo a la posibilidad de predecir el futuro Eric Hobsbawm afirma que “es deseable, posible, incluso necesario, prever el futuro hasta cierto punto”<sup>7</sup>. Según el historiador, la relación con el futuro pasa por la capacidad, posibilidad y deseo de predicción de los hombres. Es por esto que considera necesario distinguir las predicciones basadas en el análisis de aquellas que se basan en el deseo.

La predicción, en la historia, surge al abordar las transformaciones complejas a lo largo del tiempo, es decir, el continuo entre el pasado, el presente y el futuro. Para Hobsbawm, el valor de la predicción histórica se basa fundamentalmente en que ella se refiere a la compleja realidad de la vida humana, a partir de la cual se descubren las pautas de interacción en la sociedad, así como los mecanismos y tendencias del cambio. Si bien el histo-

5 HELLER, A (1989): *Teoría de la historia*, Editorial Fontamar, México DF, p. 234.

6 *Ibidem*, p. 232.

7 HOBBSAWM, E (1998): *Sobre la Historia*, Crítica, Barcelona, p. 53.

riador reconoce que es imposible conocer el futuro con certeza, considera que el conocimiento histórico no puede perder la perspectiva de cambio y transformación<sup>8</sup>.

En el mismo sentido, Heller señala que “Nuestro pasado es el futuro de otros, y nuestro presente es el pasado de otros. Somos los otros. (...) Todas nuestras acciones se orientan hacia el futuro, pero éste no es idéntico a nuestro futuro o a los tiempos “por venir”: los trasciende.”<sup>9</sup>. El futuro no está predeterminado, pero tampoco emerge de la nada, es por esto que la única posibilidad que tenemos de conocerlo se logra a través de las inferencias que podemos realizar desde el pasado y del presente<sup>10</sup>.

Cuando el presente se erige como un mundo de crisis y conflicto, proyectamos nuestras esperanzas de cambio en el futuro. Es ahí cuando se construye la utopía. Según Heller, el presente que debe ser superado y trascendido es el de la sociedad de equilibrio inestable. Es por esto que para la sociedad de equilibrio inestable, “El futuro no se presenta y conceptúa como un mundo que ya no es presente, sino también como un mundo completamente diferente del presente: es lo desconocido. Pero precisamente por ser desconocido nos motiva a conocerlo”<sup>11</sup>.

De esta manera, el futuro se recrea como la construcción de lo posible, en la medida en que aglutina las ilusiones y expectativas de una sociedad. Al mismo tiempo, absorbe y asume la idea de cambio y transformación, hacia la cual se orientan y movilizan las esperanzas colectivas.

A partir de aquí, el futuro, dimensión temporal de la que nada sabemos con certeza, pero sobre la cual ciframos nuestras esperanzas de cambio, adopta la forma de una utopía. De esta manera, vemos al futuro como una época presente-futura, la cual se convierte en imagen de lo que pretendemos ser: la utopía<sup>12</sup>.

## ARTICULACIÓN ENTRE PROGRESO Y UTOPIA

Siguiendo el análisis desarrollado por Heller podemos decir que la categoría de progreso no es común a toda la historia, sino que surge en la época moderna, en el seno de la sociedad de equilibrio inestable o sociedad insatisfecha<sup>13</sup>. En esta sociedad, el progreso exis-

8 “Soñamos con el futuro. Hay muchas razones para ello. Los historiadores, al igual que los demás seres humanos, están en el derecho de tener su idea de un futuro deseable para la humanidad, de luchar por ella y de animarse si descubren que la historia parece ir por donde ellos quieren, como ocurre a veces. En todo caso, no es buena señal del camino por donde va el mundo cuando los hombres pierden confianza en el futuro...”, *Ibidem*, p. 68.

9 HELLER, A (1989): *Op. cit.*, p. 44.

10 VUSKOVIC ROJO, S (2000): *Op. cit.*, pp. 159-163.

11 HELLER, A (1989): *Op. cit.*, p. 241.

12 “Si nuestra comunión se refleja como presente absoluto y nos referimos al pasado como a épocas presente-pasadas (desde el punto de vista de nuestra época presente-presente), vemos el futuro como una época presente-futura. Por esta razón, la época presente-futura se convierte en una imagen –en una utopía– a la que se ha atribuido un significado (los valores de la conciencia de la responsabilidad planetaria)”, *Ibid.*, p. 51.

13 Heller define de la siguiente manera a la sociedad insatisfecha: “La sociedad de equilibrio inestable y de la lógica contradictoria de desarrollo es la *sociedad insatisfecha*. (...) El fenómeno en cuestión es una insatisfacción respecto al mundo en su conjunto; a los valores mismos, y no sólo porque no den frutos; a las instituciones económicas y políticas existentes en general, y no sólo por su ineficacia y corrupción. Se trata, por tanto, de una insatisfacción holística y no específica.”, *Ibid.*, p. 252.

te como idea y, al mismo tiempo, como aspiración o deseo hacia el cual se orientan las acciones de los individuos. Es en esta sociedad, entonces, donde el progreso adquiere un carácter de valor universal, porque expresa su forma de existencia<sup>14</sup>.

Con respecto a la posibilidad de comprobar si existe el progreso como un hecho que forma parte de la realidad, el problema radica en las distintas concepciones que existen respecto al mismo. En la sociedad moderna, por ejemplo, el progreso adquiere un valor distinto para el sistema capitalista que para el socialismo. Es por esto que podemos afirmar su existencia en cuanto idea universal, pero la dificultad se presenta cuando tratamos de aplicar esta categoría de análisis a la realidad.

El problema radica, entonces, en determinar cuándo existe progreso real en la sociedad moderna. Siguiendo la propuesta de Collingwood, Heller considera que sólo podemos hablar de progreso si “hay ganancias sin ninguna pérdida a cambio”<sup>15</sup>. Por lo tanto, la autora considera que “... no hay progreso o regresión en la sociedad moderna porque hay ganancias y pérdidas que no se pueden medir (...)”<sup>16</sup>. Esto implicaría, entonces, reconocer que existe el progreso en cuanto idea, pero no como un hecho de la realidad, porque supone una contradicción moral: la ganancia de algunos sectores de la sociedad significa una pérdida para otros.

De esta manera, la viabilidad de lograr el progreso para la sociedad se transforma en una utopía. Esta utopía del progreso reconoce, como norma regulativa, la imposibilidad de utilizar a los seres humanos como instrumentos, a partir de los cuales alcanzar la satisfacción de algunas necesidades.

La utopía de la sociedad moderna consiste, entonces, en lograr el desarrollo de un proceso de ganancia amplio y abarcativo a todos los miembros de la sociedad, sin que este hecho involucre pérdida alguna.

El éxito de la utopía, en cuanto idea de lo que *debe ser*, depende de su grado de aceptación como regulador de las acciones. Según Heller, “Los que comparten la idea de la utopía y se proponen fines a ella correspondientes, deben actuar de manera tal que sus acciones puedan llevar a la libre aceptación de su utopía por parte de todos los seres humanos.”<sup>17</sup>. Sin embargo, destaca la dificultad inherente a esta aceptación general de la utopía, porque no todos los seres humanos se encuentran guiados por los mismos intereses; los valores de pérdida y ganancia no pueden ser universalizados, por lo tanto, tampoco puede esperarse una adopción generalizada de esta utopía como reguladora y orientadora de prácticas<sup>18</sup>.

Aceptada esta limitación para el logro del progreso, la autora considera que si nuestro mayor anhelo es la “(...) universalización efectiva de la idea de utopía (...) debemos ac-

14 “(...) hay que recalcar que sí hay progreso y regresión en la sociedad moderna, en cuanto tales ideas (de carácter universal) nacen en esta sociedad y expresan su forma de existencia. (...) La idea del progreso nos proporciona una norma para crear progreso”. *Ibid.*, p. 251.

15 *Ibid.*, p. 250.

16 *Ibid.*, p. 261.

17 *Ibidem.*, p. 261.

18 “Lo que los partidarios de la segunda lógica de la sociedad civil consideran ganancia sin pérdidas, es, en cambio, una pérdida para los que apoyan la primera: pierden la prerrogativa de utilizar a los demás como instrumentos.”. *Ibidem.*, p. 261.

tuar en conformidad con nuestro ideal de tal manera que nuestras acciones lleven a la libre aceptación de nuestra utopía por parte de todos los seres humanos.”<sup>19</sup>.

La utopía es, entonces, *un compromiso que regula la práctica*, es lo que se debe hacer, pero sólo en el caso de aceptar libremente la idea de un futuro delineado por esa utopía.

### **LA UTOPIA: ¿MOTOR DEL CAMBIO?**

Según Heller, la idea del futuro orientado por la aceptación de la utopía, conlleva implícita la idea de cambio. En la historia, el motivo del cambio radica en la existencia de las necesidades, las cuales surgen en todas las esferas de la vida social<sup>20</sup>. La necesidad adopta, entonces, la categoría de

(...) “variable independiente” que suplanta a las demás. Esto permite la afirmación desuniversalizada de que en varias historias, épocas y situaciones conflictiva, tipos completamente diferentes de necesidades ligadas a objetivaciones y esferas sociales totalmente diferentes, han constituido la motivación decisiva del cambio, mientras otras, a pesar de existir no han podido producir ninguno<sup>21</sup>.

De esta manera, las necesidades que motivan el cambio no pueden generalizarse, porque existen distintos tipos de necesidades —políticas, económicas, etc.— y las mismas se modifican de acuerdo al período histórico, la sociedad y los grupos sociales.

Dentro del conjunto de necesidades, existen aquéllas que pueden definirse como radicales, porque su satisfacción implica la supresión de la sociedad actual, y su total superación equivale a la transformación completa del mundo. En consecuencia, la promesa de satisfacer todas las necesidades humanas es falsa, o equivale a una utopía de signo negativo, porque “Si consideramos seriamente este modelo de ‘satisfacción de todas las necesidades’, una de dos: u obtenemos una sociedad tradicional y estática, o no obtenemos ninguna sociedad en absoluto, sino un conglomerado inestable de individuos atomizados”<sup>22</sup>. Es por esto que la utopía de la teoría de la historia no promete la satisfacción de todas las necesidades, y por el contrario, concibe a las mismas como motor del cambio.

En consecuencia, la teoría de la historia que propone Heller sostiene la imagen de una sociedad en la que se reconocen todas las necesidades humanas, excepto aquellas que implican el uso de los hombres como instrumentos. Es por esto que se reconoce la obligación de aceptar todas las necesidades humanas, sin distinguir entre necesidades reales e irreales<sup>23</sup>.

19 *Ibidem*, p. 260.

20 “(...) todos los cambios históricos han de explicarse mediante las necesidades reales que los producen; tales necesidades y su contribución a los cambios debe explicarlas la historiografía en cada caso en relación a su carácter particular.”. *Ibidem*, p. 274.

21 *Ibidem*, p. 271.

22 Cfr., *Ibidem*, p. 266.

23 “... Todo el que se compromete con esta utopía, no tiene derecho a distinguir entre necesidades “reales” e “irreales”, “reales” e “imaginarias” y otras por el estilo. Todas las necesidades que los seres humanos sienten

Sin embargo, considera que no todas las necesidades se encuentren en el mismo nivel de importancia, por el contrario, “(...) tienen prioridad práctica por su importancia aquéllas necesidades cuya cruda existencia constituye una denuncia y no tienen la más mínima posibilidad de autoarticulación”<sup>24</sup>. Si bien nada garantiza que en la realidad se respete esta diferenciación, la teoría de la historia asume el rol de guía al brindarnos la norma de lo que debe ser y hacia la cual debemos orientar nuestras acciones.

## **CONCLUSIONES ACERCA DE LA FUNCIÓN DE LA UTOPIA EN LA HISTORIA**

Al hablar de utopía en la Historia hacemos referencia a aquellas metas ideales que establecen direccionalidad a nuestras acciones, al tiempo que regulan la práctica. La utopía representa la construcción de lo posible en un futuro inmediato, pero nunca alcanzable, porque es una construcción que se modifica y realimenta permanente.

A partir de una realidad específica y concreta, la cual se pretende superar, se construyen las utopías; es por eso que la subjetividad, los anhelos y las ilusiones adquieren un rol preponderante en la estructura *utópico-deseante*<sup>25</sup>. Al responder a las necesidades de cambio y transformación de una sociedad o un grupo humano, la utopía tiende siempre, por sobre recaídas o regresiones, hacia lo nuevo, hacia la posibilidad del otro y de lo otro, hacia la presencia de la diversidad.

En consecuencia, la utopía es un elemento inseparable del hombre y su existencia, porque representa su *deber ser*, al tiempo que gobierna la práctica; es así que para quienes aceptan el ideal utópico, este se constituye en el *deber hacer*. Sin embargo, la orientación de las acciones en pos de esta utopía es una elección personal y libre, y es por eso que no podemos afirmar su concreción, sino sólo la posibilidad de la misma.

La utopía representa, entonces, metas ideales cuyo cumplimiento puede ser realizable en la medida en que adoptemos sus principios reguladores; es por esto que no conlleva la promesa de su realización, sino solamente la posibilidad de su concreción.

Su existencia indica que los conflictos y las tensiones del presente deben y pueden ser resueltos en el futuro. Por lo tanto, el futuro es una construcción que devendrá a partir de la acción que los hombres hagan o dejen de hacer. Somos el pasado de nuestro futuro, y su concreción en cuanto ideal utópico depende del compromiso asumido. Según Heller, “El progreso futuro no es una necesidad, sino un valor con el que estamos comprometidos, y es precisamente gracias a este compromiso por lo que se convierte en una posibilidad”<sup>26</sup>.

De esta manera, podemos sostener que la utopía, en cuanto imagen de lo que debe ser, representa la síntesis de las aspiraciones humanas. Es por esto que a través de la historia la utopía halla su razón de ser en el proceso de renovación y cambio de las sociedades, por-

como “necesidades perentorias”, son reales. Esto no significa, sin embargo, que estemos obligados a atribuir una importancia igual a cada necesidad.”. *Ibidem*, p. 267.

24 *Ibidem*, p. 268.

25 VUSKOVIC ROJO, S (2000): *Op. cit.*, p. 160.

26 HELLER, A (1989): *Op. cit.*, p. 255.



que representa la necesidad de lo nuevo contenido en el presente, al tiempo que constituye una advertencia respecto de las carencias y limitaciones del hombre<sup>27</sup>.

Sóñar una sociedad perfecta e ideal, cuyo origen y fundamento se encontraría en las acciones de los miembros que la componen, es una constante en la historia de la humanidad. El carácter transformador de la utopía dimensiona la esperanza de un futuro mejor, que aún *no llegó a ser*, pero que *puede ser*.

27 VUSKOVIC ROJO, S (2000): *Op. cit.*, p. 161.



## **Trabajo abstracto y trabajo concreto: una conversación con John Holloway**

**Abstract Labor and Concrete Labor:  
A Conversation with John Holloway**

**Sergio CECCHETTO**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)  
Universidad Nacional de Mar del Plata*

### **RESUMEN**

John Holloway, el afamado sociólogo que revolucionó el ambiente académico y los debates políticos con la publicación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, visitó nuevamente la Argentina para dictar seminarios durante septiembre de 2006. Esta conversación tuvo lugar entonces, en la ciudad de Mar del Plata, y en ella se repasan las nociones de crítica, de crisis y de lucha de clases caras a la tradición marxista; y se destaca la centralidad del doble carácter del trabajo dentro del sistema capitalista como herramienta teórica de primer orden para volver a pensar radicalmente el cambio social.

**Palabras clave:** Trabajo abstracto, trabajo concreto, cambio social.

### **ABSTRACT**

John Holloway, the well-known sociologist who revolutionized the academic environment and political debates with his book *Change the World without Taking Power*, visited Argentina again in September, 2006, to give seminars. This dialogue took place in the city Mar del Plata. In it, notions of criticism, crisis and class struggle are reviewed in the light of the Marxist tradition; and the centrality of the double character of labor within the capitalist system is emphasized as a theoretical tool of the first order for going back to thinking radically about social change.

**Key words:** abstract labor, concrete labor, social change.

**S.C. Con tu provocadora obra *Cambiar el mundo sin tomar el poder, es decir sin tomar el aparato del Estado, diste por tierra con una axioma del pensamiento de las izquierdas. De alguna forma sin embargo, a oídos poco habituados, tu radical propuesta les continúa sonando paradójica, quizás hasta absurda...***

J.H. Para pensar *seriamente* en cambiar el mundo hay que hacer a un lado la toma del poder obliga a pensar lo absurdo, a pensar en forma absurda, a contrapelo, en contra de la corriente del pensamiento científico imperante. Pero no se trata de una locura sin sentido: allí tenemos una fuerte inspiración en la idea de *crítica* sostenida por Karl Marx. Una crítica que busca entender *de dónde viene* ese carácter de fealdad que la sociedad exhibe, que busca rescatar el *hacer* humano que es la base de la sociedad.

**Creo entrever que en algún punto esta inspiración marxista relaciona la noción de crítica con la noción de trabajo abstracto y trabajo concreto, a las que tú has prestando atención en disertaciones recientes.**

Ciertamente. Entiendo que la idea de crítica implica tratar todo en términos del *hacer* humano, ya que el mundo se nos presenta como un mundo de cosas. En *El Capital*, Marx comienza diciendo que el mundo se nos aparece, o la riqueza se nos aparece, como un montón de mercancías. Él trata de ir más allá de la apariencia de la mercancía, y acaba sosteniendo que ella tiene en realidad dos aspectos: un valor y un valor de uso. Y detrás de este doble valor que la mercancía alberga, asoma el doble carácter del trabajo en el sistema capitalista: trabajo abstracto y trabajo concreto. Desde allí Marx trata de explicar por qué el capitalismo no resulta obra del *hacer* humano, a pesar de ser precisamente eso. Entonces, la idea de crítica que yo sostengo —en consonancia con la tradición— es la de una crítica genética, en el sentido de que busca entender la génesis de los fenómenos sociales, y cómo se comprende esa génesis en términos del *hacer* humano, de la creatividad humana. Es esta creatividad la que está por detrás de los fenómenos. También tenemos que entender que tal creatividad se va negando, porque la creatividad humana genera un mundo que niega su propia sustancia como producto del *hacer* humano. Esto es algo que Marx desarrolló con algún detalle en su *Crítica a la economía política*. Pero es todavía mucho más terrible que como él lo imaginó.

**El hacer humano hace mundo, y las cosas por él creadas se yerguen contra ese hacer que les dio origen para negarlo como tal hacer, para desconocerlo.**

Sí, ese es el mecanismo. Si empezamos por la mercancía, tenemos que volver a la creatividad humana y a la organización actual de la creatividad humana. Luego tenemos que entender por qué razón ella progresivamente se va negando a sí misma. Lo mismo puede decirse del Estado o de la política: ellos también son productos del *hacer* humano, son formas de *hacer* que se van negando, y que en definitiva terminan por crear cosas que niegan al mismo *hacer* que los originó. Desde este punto de vista la *Crítica de la economía política* es, en realidad, parte de una crítica generalizada a la cosificación de las relaciones sociales. Esta idea de la crítica de Marx, no obstante, nos introduce y nos empuja *más allá* de cualquier concepto estático de ciencia.

La *crítica de la economía política* es la crítica del valor, del capital y del Estado, como formas de relaciones sociales. Esto me lleva a pensar que la idea de crítica está dirigida, en realidad, a todo sustantivo. Entonces tenemos que concebir la lucha no en términos del enfrentamiento entre capital y trabajo, sino en términos del *hacer* contra del trabajo abstracto, y esto abre a otra forma de pensar la lucha y de pensar el mundo. Esta última perspectiva siempre ha estado presente, por supuesto, pero en los últimos años tiende a ocupar un lugar más destacado. Se trata de inaugurar otro frente, no el de la lucha del

trabajo en contra del capital sino de la lucha en contra de lo que el mismo capital crea: el trabajo abstracto. Cuando se alcanza este punto ocurre un *desplazamiento* en la manera de entender la lucha de clases. No es una superación de ella; es un desplazamiento que está permitiendo otra creatividad, otra forma de pensar, otra forma de organizarse, otra forma de conflicto.

***Si ese es el procedimiento teórico y práctico que se ha de utilizar, entonces también la revolución y hasta la crisis deben ser sometidos a su imperio.***

Es un poco pretencioso hablar de “procedimiento” pero, en fin, eso es lo que tenemos que hacer porque el reto de protagonizar la revolución en este mundo, el desafío de asegurar un futuro para la humanidad, nos empuja a un pensamiento que va destruyendo toda fijez, toda identidad. La crítica, desde este punto de vista, se puede entender como un movimiento de crisis, y ello implica que cualquier sustantivo o cualquier concepto estático contiene su propia negación. Pero una negación que no quiere quedarse quieta, que está vuelta en contra de aquello que la niega. La crítica implica entonces entender la realidad y cada uno de sus aspectos como movimiento de la crisis, como movimiento de revuelta, de anti-identidad, de oposición a todo lo fijo, de in-definición, de contra-clasificación. En suma, la idea de crítica representa un movimiento constante *en contra y más allá* de cada cosa en sí misma; implica que cada afirmación es la represión de una negación.

***Todos los días oímos hablar de crisis coyunturales, pero entiendo que tu apelación a ella y a su vínculo con la crítica apunta a una dimensión que excede los análisis superficiales a que estamos habituados.***

El concepto de crisis conforma el centro de mi análisis, porque una teoría radical que se ocupe del cambio social tiene por fuerza que ser una teoría de la crisis. No me interesa saber de qué manera el capitalismo funciona, sino detectar sus debilidades, sus *grietas*, sus fisuras y desequilibrios. El sistema capitalista puede estar en crisis más allá de que en la superficie pueda mantener una apariencia de estabilidad. La teoría marxista –a diferencia de sus competidoras burguesas– acepta este trasfondo de inestabilidad, de permanente ebullición de los conceptos y de las formas de relación social existentes.

***Abordar las cuestiones desde tal ángulo implica, entonces, reconocer en cualquier concepto –sea el de trabajo o el de lucha de clases– distintos niveles de realidad o, lo que es lo mismo, negarse a comprender esos conceptos en términos de identidad.***

Exacto. Pongo un ejemplo: el trabajo asalariado capitalista es una forma que contiene y a la vez suprime nuestra creatividad, pero también ese *hacer* social reprimido en esa versión ya tradicional existe en rebeldía contra su forma asalariada y va más allá de ella. Hay también por lo menos dos maneras de concebir la lucha de clases, o de concebir el antagonismo social, y éste será mi segundo ejemplo. Lo que ocurre con la historia del movimiento anticapitalista, del movimiento obrero, es una primera forma. Se trata del antagonismo entre capital y trabajo, que predomina en la mirada institucional de los sindicatos como su institución central. Pero en esta perspectiva del antagonismo, desaparece totalmente de la vista la distinción entre *trabajo abstracto* y *trabajo concreto*. Este es un hecho del que nadie habla, por lo menos hasta la década de 1960, e incluso quienes se refirieron al asunto entendieron que el trabajo concreto, el *hacer*, estaba completamente subordinado al trabajo abstracto, y por ello no existía entre ellos ninguna relación de antagonismo, de lucha.

***Existe una relación íntima entre la manera de entender la lucha de clases, las instituciones que se crean para tal fin y las herramientas revolucionarias que han de utilizarse. ¿Cómo pone en aprietos el pensamiento crítico a esta manera de concebir el mundo?***

Una forma de concebir la lucha tiene, en la existencia de los sindicatos, un elemento privilegiado. Pero ese elemento no agota las luchas sociales. Los partidos leninistas expresan con acierto que hay que pensar la lucha revolucionaria como una pelea que va mucho más allá de la cuestión sindical. Lo que estoy diciendo más bien es que la actividad histórica del movimiento obrero generó una forma de concebir la lucha, pero también una forma de concebir el mundo. Marx escribe que esa organización del *hacer* como trabajo abstracto crea un mundo en el cual predominan las relaciones sociales bajo la forma de “cosas”. Lo que domina en el capitalismo es el dinero, el capital, el Estado. Pero el pensamiento crítico llega a la conclusión de que esas “cosas” *son nuestro producto*, son relaciones sociales cristalizadas; es decir son relaciones entre personas activas. Estimo que este pensamiento crítico ocupa un lugar marginal dentro del desarrollo del marxismo ortodoxo, porque simplemente no tiene lugar dentro de su concepto organizativo.

***¿Estás planteando que este antagonismo inicial, fundante, desaparece totalmente del marxismo clásico, porque no fue reconocido y consecuentemente tampoco fue pensado?***

La versión que ha predominado reconoce la lucha de clases concebida como la lucha del trabajo asalariado en contra del capital. De aquí surgen formas de organización; pero también formas de pensamiento puesto que lo que desaparece junto con la desatención a la segunda antinomia que señalé es toda la cuestión del fetichismo. Aparte de las consideraciones realizadas por György Lukács, este tema no jugó ningún papel en el desarrollo del marxismo ortodoxo. De hecho el marxismo ortodoxo mantiene las ideas que surgen de la organización del *hacer* humano como trabajo abstracto. Incluso ello sucede en los partidos revolucionarios: éstos asocian al concepto de clase obrera un concepto de trabajo asalariado, ocupando un lugar central. Ellos dicen, por supuesto, que la lucha que emprenden tiene como objeto superar el trabajo asalariado; pero no hacen nada para tratar de superar los conceptos que surgen como consecuencia de entender a la existencia del *hacer* como trabajo abstracto. Prefieren pensar el fetichismo como un ocaso del pensamiento, y los partidos revolucionarios tradicionales prefieren moverse y plantear acciones dentro de tal crepúsculo.

***Es probable que si trajera al ruedo a ciertos actores y actrices políticos que están presentes en el sistema capitalista –pienso en los proletarios, concretamente– yo volviera a enfocar la cuestión de la lucha de clases bajo una mirada tradicional del conflicto capital-trabajo. Sin embargo creo que es fundamental saber qué queda del proletariado en un enfoque teórico crítico como el que propones.***

Entiendo al capitalismo como un sistema político basado en la transformación del *hacer* humano en trabajo abstracto, en trabajo ajeno, en trabajo bajo el mando de otros. Si queremos cambiar el mundo en forma radical, me parece que es este el tema que debemos enfocar. La cuestión entonces es cómo podemos emancipar el *hacer* humano del trabajo alienado. Con otras palabras, cómo podemos pensar en la rebeldía y en la revolución como un movimiento hacia la autodeterminación del *hacer* humano. Esto nos lleva a la cuestión del proletariado.

Si se postula que la cuestión central es la existencia actual del *hacer* humano bajo la forma de trabajo enajenado (como trabajo asalariado, pero también cualquier otra forma de

enajenación resultante de la existencia del mercado), entonces estamos hablando de la lucha del *hacer* y de los hacedores en contra del capital, y en contra también de lo que el capital mismo produce: trabajo enajenado. Luchar en contra del capital implica siempre luchar en contra del trabajo enajenado. Creo en suma que hay dos conceptos de “lucha de clases”, que están presentes también en la obra máxima de Marx. Uno la entiende como el movimiento de los trabajadores enajenados, alienados, asalariados, en contra del capital. Este es el concepto que ha dominado en el movimiento anticapitalista hasta años recientes. Es un movimiento que se expresa sobre todo como organización sindical, y que ha predominado en toda la ideología del marxismo ortodoxo y en la ideología leninista revolucionaria. Pero hay otra cosa que escribe Marx, y es que en un nivel más fundamental hay un conflicto entre el *hacer* humano y su existencia como trabajo asalariado. Esto implica también una lucha de clases, pero no se trata ya de un concepto que se entiende como lucha del trabajo en contra del capital, sino como una lucha del *hacer*, de la dignidad, en contra del trabajo asalariado.

Admito que todavía hay que pensar en términos de “lucha de clases”, pero se advierte ya un desplazamiento en el significado de este concepto. La gente no está pensando tanto en términos de lucha de clases contra el capital sino en una lucha por un *hacer* diferente, por la dignidad, en contra del trabajo abstracto, en contra del trabajo asalariado. Hay entonces un movimiento revulsivo del viejo concepto de “lucha de clases”, hay una crisis del trabajo abstracto, del trabajo asalariado, ¡y nosotros mismos somos esa crisis! Reconozco que la cuestión de la lucha de clases es central, pero hay que volverla a pensar en toda su dimensión, incorporando este nuevo sentido que había quedado desplazado, opacado. Aquí ya no importa si hablamos de proletariado, pues obviamente la lucha del *hacer* en contra del trabajo abstracto es algo que ocurre dentro de la relación salarial, pero también ocurre fuera de ella.

***Queda clara la idea dominante, y la centralidad alcanzada por el concepto de trabajo entendido como trabajo asalariado. Ahora bien, cada vez menos el trabajo asalariado define el destino de las personas dentro de los sistemas económicos capitalistas. Esto es un hecho palpable en la realidad cotidiana de millones de personas que viven excluidas de la relación salarial, que se desenvuelven al margen del empleo. Es extraño observar aquella centralidad de la noción en la teoría y esta marginalidad vital, en la práctica, en el hacer cotidiano...***

Lo que ha ocurrido en los últimos veinte o treinta años es que aquel viejo concepto de revolución o de lucha de clases entró en crisis. Y esta crisis tiene manifestaciones obvias que pueden observarse en la pérdida de fuerza de los sindicatos, en la desaparición de los partidos obreros en el viejo sentido. La desaparición de la Unión Soviética señala también el quiebre de toda una forma de pensamiento (en especial del trotkismo), que la tenía como punto central de referencia. Entonces, hay una crisis clara de estas formas de organización construidas sobre la centralidad del trabajo entendido como trabajo asalariado. Y me parece que podría decirse que la base, el sustrato de este trance, es la crisis del trabajo abstracto mismo, del trabajo asalariado como forma de organización del *hacer* que otorgaba identidad a las personas. Claro que existe, por supuesto, todavía el trabajo asalariado, pero ya no tiene el mismo peso identificador en la vida de la gente. Lo que quiero sugerir o proponer es que hay una crisis del concepto de lucha de clases, y no solamente del concepto sino también de la forma que adoptó la lucha de clases, puesto que él tenía su centro de gravedad puesto en el trabajo abstracto, asalariado.

**¿Hay una manera de ver en forma empírica ese antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto o hacer del que hablas?**

Sí, el antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto existe empíricamente. Si uno entiende al capitalismo, no como un sistema económico sino —en el fondo— como un sistema de dominación, de mando ajeno, que subordina nuestro hacer cotidiano al dinero, a fuerzas que no controlamos, entonces puede decir “No; no voy a hacer eso, voy a decidir otra cosa, yo voy a determinar propia mi vida”, esto implica una *grieta* en el tejido de la dominación. Este enfoque puede plantearse también a nivel colectivo, bajo la forma de movimientos sociales (piqueteros, zapatistas, etc.). Me parece que, en los mejores casos, estos movimientos de rechazo, individuales o colectivos, no son solamente un “no” susurrado. Son más que eso: intentos de relacionarse con los otros de otra forma, de hacer las cosas de otra forma. Son un proceso de negación y creación. Niegan como punto de partida; pero para que esta negación sea fructífera tiene que crear otras cosas: “Aquí y ahora negamos y creamos”.

**Reconocer el diagnóstico no agrega demasiado, a menos que puedas también esbozar una brecha desde la cual pensar nuevos caminos alternativos al recorrido hasta ahora.**

Para allí voy. Entiendo que hay un desplazamiento de la lucha de clases desde esa primera comprensión como lucha entre capital y trabajo hacia el concepto que Marx mencionó ya en las primeras páginas de *El Capital*, es decir como antagonismo entre el *hacer* y el *trabajo abstracto*. De modo que el primer concepto de la lucha de clases es el del trabajo en contra del capital, el segundo concepto es el de *la lucha del hacer en contra del trabajo*, y por lo tanto *en contra del capital*. En el primer concepto hay un antagonismo diametral entre capital y trabajo; en el segundo concepto el trabajo —entendido como trabajo abstracto— se coloca del mismo lado de la ecuación que el capital, porque es el trabajo abstracto el que produce el capital, y la lucha es una lucha en contra del trabajo entendido como trabajo abstracto, asalariado: allí está el eje de la lucha de clases. No se trata simplemente de una revuelta en contra del trabajo; me parece que es más que eso. No es simplemente negación, sino más bien una *lucha del hacer* en contra del trabajo abstracto. Es la lucha para crear *otro tipo de hacer*, otro tipo de actividad. Si esto es así, ello implica cambios en todo, porque la característica de la lucha de clases entendida como *lucha del trabajo abstracto en contra del capital* es que mantiene intactos los conceptos que surgen de la abstracción del trabajo. Si uno dice: “lo que nos interesa es la *lucha del hacer* en contra del trabajo abstracto”, entonces se está cuestionando todos los conceptos que surgen de la naturaleza del trabajo como trabajo abstracto. Por ejemplo, en lugar de aceptar al Estado como una institución, uno dice: “¡No!, el Estado es una forma de fetichización, una forma de entender las relaciones sociales que surge de la utilización del *hacer* como trabajo abstracto”. Pero también el concepto de *tiempo* que manejamos, como tiempo—abstracto, como tiempo—reloj, es un concepto que surge de la utilización del *hacer* como hacer abstracto. Podemos señalar históricamente que el surgimiento del tiempo abstracto, del tiempo—reloj como algo separado del *hacer* humano, se debe a la imposición del trabajo asalariado, o de manera más general del trabajo abstracto. Así, decir que la lucha es una lucha en contra del trabajo abstracto implica también que es una lucha en contra del tiempo abstracto. Es una lucha por otro tiempo, en contra de este tiempo que es indiferente a nuestras pasiones, deseos, aburrimientos. Es una lucha por un tiempo que sea más bien el ritmo de nuestros *haceres*.

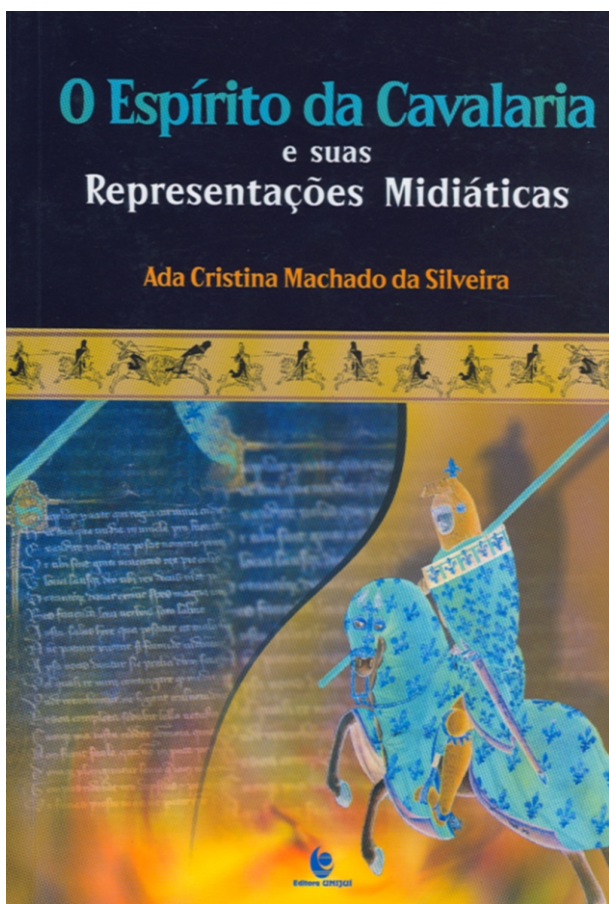


***Has hablado de grietas en el tejido de la dominación capitalista, y de la revolución social como una tarea forzosamente intersticial. Tomar nuevamente el destino de la vida en nuestras manos es un movimiento de negación y de creación contra la subordinación y el dominio del capital...***

Por ello, si las *grietas* se entienden como el intento de crear otro tipo de relaciones sociales también tienen que entenderse como luchas por otro tipo de tiempo. No hay que juzgar a las *grietas* con los criterios del tiempo abstracto. No hay que juzgarlas, por ejemplo, preguntando “¿Qué queda de la Argentina de finales de 2001, después de cinco años?”. Esa no es la pregunta. La pregunta sería, más bien, “¿En qué sentido esas *grietas*, esas acciones, esas explosiones, esos gritos de revuelta quiebran al tiempo mismo, rompen con la abstracción del tiempo?”.

***¿Qué base tenemos para pensar que esas grietas o estas voluntades que ponemos en acto ahora podrían tener más fuerza que antes?***

Mi respuesta estaría dada nuevamente en términos de la crisis del trabajo abstracto. Del mismo modo, ello se refiere a la pregunta acerca de quiénes somos, dónde estamos. Yo diría que no somos simplemente un fenómeno, sino que somos parte de la crisis del trabajo abstracto; y que la crisis no es sólo un fenómeno que se pueda encasillar dentro del concepto de “política” tradicional. Es algo que está pasando en el mundo, y nosotros somos la crisis del trabajo abstracto. Ello quiere decir también que somos una fuerza negativa-creativa, que va más allá, en *contra y más allá* de cualquier definición. Por eso para mí no se trata de buscar definirmos, por ejemplo, como “multitud”, sino que más bien tenemos que aceptar que *no* tenemos definición, dado que somos un movimiento *en contra y más allá*. Y el centro de este movimiento consiste en un *contra y más allá* del trabajo abstracto; el centro es el movimiento en *contra y más allá* del *hacer* como trabajo abstracto.



“*Ada C. Machado da Silveira* constata a que ponto os três tipos de identidade imaginados por Manuel Castells co-existem e se debatem em dois níveis diversos nas produções midiáticas sobre os gaúchos. Isso significa, sem sombra de dúvida, que os gaúchos do Rio Grande do Sul ainda não tiveram êxito em superar o folclorismo e que o caminho para a identidade legitimatória vem a ser longo.

A grande qualidade do trabalho de *Ada C Machado da Silveira* consiste em apresentar, através do exemplo particular dos gaúchos, aqueles elementos de reflexão mais úteis para a formação da opinião junto aos sistemas políticos e culturais vinculados à representação midiática das identidades”.

(Leer en el *Librarius*, la reseña de Jacques Guyot, p. 122).